



**Musafir Pababari**

# **AGAMA DAN INTEGRASI KEBANGSAAN**

AGAMA  
DAN  
INTEGRASI KEBANGSAAN

**Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta**  
**Lingkup Hak Cipta**

**Pasal 1:**

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

**Pasal 9:**

1. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan:  
a. penerbitan Ciptaan; b. Penggandaan Ciptaan dalam segala bentuknya; c. penerjemahan Ciptaan; d. pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian Ciptaan; e. Pendistribusian Ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman Ciptaan; h. Komunikasi Ciptaan; dan i. penyewaan Ciptaan.

**Ketentuan Pidana**

**Pasal 113:**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

**Pasal 114**

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

Musafir Pababari

---

AGAMA  
DAN  
INTEGRASI KEBANGSAAN



PENERBIT OMBAK  
[www.penerbitombak.com](http://www.penerbitombak.com)

**2019**



**AGAMA DAN INTEGRASI KEBANGSAAN**

Copyright©Musafir Pababari, 2019

Diterbitkan oleh Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), 2019

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55599

Tlp. 082221483637; WA. 082137666614

e-mail: [redaksiombak@yahoo.co.id](mailto:redaksiombak@yahoo.co.id)

facebook: Penerbit OmbakTiga

website: [www.penerbitombak.com](http://www.penerbitombak.com)

**PO. 851.12.'19**

Penulis: Musafir Pababari

Tata letak & Sampul: Aditya Pradana Widodo

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**AGAMA DAN INTEGRASI KEBANGSAAN**

Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2019

xii + 223 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN: 978-602-258-551-0

# KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, penulis panjatkan rasa syukur kepada Allah Swt. karena hanya dengan Taufiq dan Hidayah-Nya sehingga penyusunan buku ini telah terselesaikan dan kini dapat dijadikan sebagai salah satu solusi kurangnya referensi tentang kajian sosiologi mengenai “katup pengaman sosial”.

Buku ini hadir untuk mencoba menyajikan berbagai analisa mengenai wacana dan praktik “katup pengaman sosial” di tengah masyarakat dari berbagai tinjauan, khususnya terhadap atau dalam masyarakat di Indonesia. Adapun materi di buku ini tidak saja diambil dari sumber pustaka yang ada saja, tetapi juga berdasarkan pengalaman penulis dan rekan-rekan serta pengalaman para pakar di bidang sosiologi. Ada harapan besar bahwa kajian dalam buku ini mungkin akan berguna untuk meramalkan wacana “perdamaian” yang menjadi cita-cita umat manusia, terutama masyarakat agamis, yang faktanya selalu dihadapkan pada tantangan untuk benar-benar mewujudkannya hingga tataran praksis di kehidupan sehari-hari. Proses ini tentu cukup berat dan selalu menarik untuk diperbaharui terus-menerus, lebih karena persoalan relasi-relasi sosial yang berlangsung di tengah keadaan heterogenitas yang ada, selalu saja melahirkan dinamika-dinamika dan polarisasi-polarisasi baru, yang membawa perubahan-perubahan, yang kadang kala berakibat positif, kadang kala juga negatif.

Buku ini berangkatnya dari pandangan bahwa Indonesia, dan masyarakat dunia pada umumnya adalah bagian dari yang disebut sebagai masyarakat agama. Masyarakat agama di sini sebenarnya adalah sebuah istilah “absurd” yang hanya ingin menekankan kepada adanya hubungan yang identik antara agama dan suatu masyarakat tertentu. Masyarakat agama tidak memiliki pengertian khusus sebagaimana istilah masyarakat *multicultural* atau masyarakat majemuk pada umumnya. Dalam hal ini, masyarakat agama dipandang sebagai hubungan agama yang sangat dominan dalam mengarahkan kehidupan di sebuah masyarakat. Dalam perspektif teori struktural fungsional, masyarakat agama dipandang sebagai jenis masyarakat yang selalu menjadikan agama sebagai sumber tata

nilai dan sandaran manusia secara individu dan kolektif dalam kehidupan bermasyarakat.

Masyarakat agama merupakan rangkaian perbincangan dalam konsepsi masyarakat majemuk atau *multicultural*, meskipun kemejuman yang dimaksudkan di sini secara khusus kepada kemajemukan agama di dalam masyarakat. Pierre L.Vanden Berghe, menyebutkan beberapa karakteristik suatu masyarakat majemuk, di antaranya adalah terjadinya segmentasi ke dalam bentuk kelompok-kelompok yang sering memiliki sub kebudayaan yang berbeda satu sama lain, memiliki struktur sosial yang terbagi-bagi ke dalam lembaga-lembaga yang bersifat nonkomplementer. Adapun ketika sebuah masyarakat kurang mengembangkan konsensus di antara para anggota terhadap nilai-nilai yang bersifat dasar, secara relatif sering kali mengalami konflik-konflik di antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain.

Dari gambaran karakteristik masyarakat majemuk tersebut sebagaimana dapat dipahami bahwa pada kenyataannya konflik dan integrasi, masing-masing memiliki peluang yang sama. Artinya baik konflik maupun integrasi dimungkinkan dapat terjadi pada masyarakat majemuk, karena keduanya memiliki peluang yang sama tergantung masyarakatnya dalam mensikapi keberagaman. Maka sebagai masyarakat agama yang mengandung banyak kemajemukan, masyarakat Indonesia dalam hal ini berada dalam sebuah kenyataan, di satu sisi menyimpan potensi persatuan dan integrasi, namun di sisi lain senantiasa terancam dengan konflik-konflik antar kelompok manusia yang berbeda-beda tersebut.

Terdapat suatu kenyataan bahwa di antara semua faktor kemajemukan, faktor kemajemukan agama adalah yang dianggap yang paling krusial menciptakan konflik di dalam sebuah masyarakat. Karena menjadi sebuah keniscayaan bahwa agama akan selalu mewujudkan imajinasi tentang berbagai nilai mutlak mengenai kebenaran pada diri sendiri dan kesalahan pada orang lain. Pada tahap selanjutnya agama akan sangat mungkin bisa membenarkan kekerasan untuk memperkukuh agamanya, yang dalam kehidupan sosial biasanya dirajut dalam bingkai misi dakwah atau sebagai mercusuar untuk membawa masyarakat kepada tatanan cahaya moral yang mereka maksudkan. Dalam hal ini, masing-masing agama kebanyakan selalu menempatkan diri mereka sebagai yang paling benar dan bahkan memiliki legitimasi teologis untuk memusnahkan 'yang lain'.

Hal ini menjadi bukti perkataan Arkoun bahwa kebanyakan pemahaman agama masih bergerak dalam nalar teologis yang mengagungkan simbolisasi Tuhan kecil dan ritual-ritual, tetapi kurang memperhatikan masalah-masalah kemanusiaan. Apalagi jika agama salah tempat (ditempatkan secara sembrono-bias kepentingan) dalam pemaknaanya ketika memasuki ruang-ruang relasional di tengah masyarakat. Di mana sangat mungkin dimanfaatkan untuk berjejaring secara sosial, dalam hal bangunan otoritas, politik ekonomi, dan kepentingan manusia lainnya. Dalam banyak kasus dibuktikan bahwa agama sangat mungkin diatasnamakan dalam sejumlah praktik dan kepentingan, yang kemudian melahirkan *disasosiated* (konflik) secara sosial, karena penggunaan agama yang tidak seimbang, bahkan cenderung manipulatif. Dalam posisi ini biasanya agama diposisikan sebagai kapital sosial paling rawan. Padahal sesungguhnya tidak lah demikian.

Jaringan sosial kehidupan agama seharusnya mengalirkan ajaran-ajaran persatuan dan kedamaian. Demikianlah normatifnya semua agama seharusnya, bahwa secara *perennial* (substansial), agama semata-mata hadir untuk membawa nilai kedamaian hidup bagi keseluruhan alam semesta, serta kesetaraan manusia di hadapan Tuhan sebagai satu-satunya “Yang Maha” di atas manusia. Jikalau agama kemudian diperlihatkan justru menciptakan pertikaian, peperangan dan permusuhan, itu semua sesungguhnya bukanlah agama itu sendiri, tetapi hanyalah bagian-bagian kecil dari “penggunaan” agama semata. Maka di buku ini agama dipandang selayaknya untuk dibawa kembali kepada hakikat keadaannya sebagai agama yang sesungguhnya, yang dalam kajian sosial, berusaha ditempatkan secara cermat dalam relasi-relasi sosial yang ada, dan selanjutnya difungsikan sebagaimana mestinya. Bahwa sangat mungkin dalam relasi-relasi sosial (duniawi) manusia yang ada, agama akan dapat dihadirkan dan mengalir secara berkesinambungan membawakan nilai-nilai dan moralitas-moralitas yang diajarkan oleh Tuhan, untuk kedamaian manusia dan mencegah segala bentuk pertikaian atau permusuhan di antara mereka.

Tentu saja upaya ini tidak akan mudah, persis tidak mudahnya para nabi dan rasul dahulu ketika harus berjuang mewacanakan dan sekaligus mempraktikkan ajaran agama yang sesungguhnya (yang memberi ketenangan, memperbaiki, dan memberi kedamaian) kepada masyarakat. Buku ini hadir untuk mencoba “membantu” melanjutkan pewacanaan tersebut, yang dalam hal ini membawakannya dalam kacamata kajian sosial terkini, mengenai sebuah kajian katup pengaman sosial melalui



pembacaan-pembacaan terhadap relasi-relasi dan jaringan-jaringan sosial yang ada, di mana agama akan didorong sebaik mungkin untuk mengambil peran di dalamnya.

Namun tetap saja perlu diakui bahwa materi dalam buku ini mungkin saja akan memperlihatkan kekeliruan atau kesalahan, maka untuk itu penulis mengharapkan saran-saran yang konstruktif demi kesempurnaan tulisan berikutnya. Sebagai buku teks, buku ini masih sangat jauh dari kesempurnaan, namun demikian dalam upaya mengantisipasi perkembangan kajian konflik dalam kurikulum sosiologi dan studi agama, maka keberadaan buku ini dapat dijadikan sebagai salah satu sumber rujukan dalam pembelajaran sosiologi dan studi agama.

Penyelesaian buku ini tak lepas dari peran serta berbagai pihak, sehingga penulis mengemukakan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak terutama rekan-rekan sejawat dan teristimewa suami dan kedua ananda tercinta yang tak pernah henti memberikan dukungan atas tugas yang penulis emban. Semoga segenap aktivitas kita bernilai ibadah di sisi-Nya. Amin

Makassar, 28 September 2018

Penulis

# DAFTAR ISI

**KATA PENGANTAR ~ v**

**DAFTAR GAMBAR ~ xi**

**DAFTAR TABEL ~ xi**

**BAB I AGAMA DALAM PERSPEKTIF ILMU-ILMU SOSIAL ~ 1**

- A. Agama Sebagai Fenomena Sosial ~ 8
- B. Agama sebagai Fenomena Teologis ~ 18

**BAB II INTERAKSI SOSIAL PENGANUT AGAMA ~ 25**

- A. Interaksi Sosial Agama dengan Budaya ~ 42
- B. Interaksi Sosial Agama dengan Ekonomi ~ 53
- C. Interaksi Sosial Agama dengan Politik ~ 67

**BAB III KONFLIK DAN KEKERASAN ~ 79**

- A. Agama dan Konflik di Indonesia ~ 85
- B. Mutasi Konflik di Indonesia ~ 93

**BAB IV POLA HUBUNGAN OTORITAS AGAMA, EKONOMI, DAN POLITIK ~ 106**

- A. Patron Klien Agama ~ 111
- B. Patron Klien Ekonomi ~ 114
- C. Patron Klien Politik ~ 119

**BAB V MEMBANGUN JARINGAN SOSIAL ~ 124**

- A. Infrastruktur Sosial Sebagai Prasyarat Jaringan Sosial ~ 128
- B. Pembangunan Infrastruktur Ekonomi dan Politik ~ 134
- C. Pendidikan Berbasis Multikulturalisme ~ 141

**BAB VI MEDIA DAN ANCAMAN KEKERASAN ~ 154**

- A. Memahami Media Massa ~ 154
- B. Bagaimana Media Mempengaruhi Perilaku Sosial-Keagamaan ~ 157

- C. Mendorong Literasi Media Sebagai Upaya Mengurangi Potensi Kekerasan ~ 167
- D. Media, Toleransi dan Perdamaian ~ 171

**BAB VII MEMBANGUN INTEGRASI KEBANGSAAN DALAM BINGKAI KERAGAMAN AGAMA ~ 178**

- A. Penguatan Jaringan Dan Integrasi Sosial ~ 180
- B. Reformasi Budaya Ekonomi dan Politik ~ 187
- C. Agama, Perdamaian, dan Integrasi Kebangsaan ~ 201

**DAFTAR PUSTAKA ~ 205**

**INDEKS ~ 217**

**TENTANG PENULIS ~ 223**

## DAFTAR GAMBAR

- Gambar 1. Jenis-jenis simbol yang digunakan dalam poster Pemilu Nasional dan Daerah tahun 2009– 2011. ~ 74
- Gambar 2. Jumlah konflik kekerasan dan perbandingan tipe konflik dominan per kawasan ~ 136

## DAFTAR TABEL

- Tabel 1. Pengelompokkan suku di Indonesia ~ 34
- Tabel 2. Data jumlah pemeluk agama di Indonesia ~ 38
- Tabel 3. Persebaran agama di Tingkat Provinsi ~ 38
- Tabel 4. Isu konflik ~ 95



# BAB I

## AGAMA DALAM PERSPEKTIF ILMU-ILMU SOSIAL

Telah banyak definisi yang dibuat untuk menggambarkan makna dari istilah “agama”. Dari banyak definisi yang ada, harus diakui bahwa batasan tentang makna agama agak sulit ditentukan. Hal ini disebabkan, karena pandangan orang terhadap agama selalu cenderung bersifat subjektif dan pada kenyataannya berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya.

Keadaan ini sangat dimungkinkan karena memang definisi agama tidak lepas dari pengalaman masing-masing manusia terhadap apa yang mereka sebut sebagai “agama”. Bahwa setiap konsepsi tentang agama akan sangat dipengaruhi oleh tujuan orang dalam memberikan pengertian kepada agamanya, bersama dengan bentuk-bentuk kehidupan yang mereka jalani atas nama agama tersebut. Mukti Ali dalam banyak kesempatan kemudian menjelaskan bahwa hal ini menjadi bukti yang paling awal, mengapa agama dalam banyak hal disebut selalu mengandung sisi pengertian yang subjektif yang sifatnya individualistik dan batiniah, sangat tergantung kepada persepsi seseorang secara sendiri di luar persepsi-persepsi dari orang lain. Bahwa jikalau sesuatu dianggap sebagai kebenaran dalam sebuah agama, maka tidak mesti kemudian menjadi kebenaran pula bagi orang lain pada agama lain. Agama pada akhirnya menjadi niscaya “berbeda” antara satu dengan yang lain, bahkan pada tingkat perbedaan-perbedaannya yang sangat ekstrem.<sup>1</sup>

Meskipun terasa amat sulit, namun paling tidak ada beberapa bagian di mana definisi atau pengertian agama secara umum dapat digambarkan melalui pemilihan kata “agama” untuk menunjuk agama yang dimaksudkan dalam pandangan masyarakat Indonesia. Secara etimologis kata agama berasal dari bahasa Sanskerta. Agus Bustanuddin mengatakan agama

---

<sup>1</sup> A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 3-4.

berasal dari kata *a* yang berarti tidak dan *gam* yang berarti pergi. Maka agama berarti “tidak pergi, tidak hilang atau tidak putus”.<sup>2</sup> Agama diartikan demikian agaknya karena agama diajarkan oleh penganutnya secara turun-temurun atau karena agama pada umumnya mengajarkan kekekalan hidup atau kematian bukanlah akhir kehidupan karena ada lagi kehidupan selanjutnya di alam gaib dan akhirat.<sup>3</sup>

Dadang Kahmad memberikan pandangan yang sedikit berbeda, bahwa kata *gam* diterjemahkan dengan makna “kacau” sehingga *a-gama* berarti *a-(tidak) kacau*. Artinya agama berarti keadaan yang “tidak kacau”, yang mengandung pengertian bahwa agama adalah suatu peraturan yang mengatur kehidupan manusia agar manusia sebagai penganut agama memiliki pandangan hidup dan mempunyai jalan hidup yang tidak kacau tetapi sangatlah teratur.<sup>4</sup> Agak sedikit berbeda dengan Harun Nasution yang memberi penekanan makna dari kata agama pada makna “tuntutan”. Dengan mengartikan kata agama sebagai tuntutan, Harun Nasution memandang agama sebagai ajaran yang mengandung tuntutan untuk mengerjakan ibadat dan tuntutan untuk menghindari perbuatan haram.<sup>5</sup> Agama didefinisikan sebagai ketaatan dan peribadatan karena agama memang dipandang sebagai ajaran yang mengandung tuntutan Tuhan agar kita taat dan beribadah kepada-Nya.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Agus Bustanudin, *Agama dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 1–30.

<sup>3</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 2009), hlm. 13.

<sup>4</sup> *Ibid*, 29.

<sup>5</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979), hlm. 1–2.

<sup>6</sup> Kata agama dapat disamakan dengan kata *religion* dalam bahasa Inggris dan *religie* dalam bahasa Belanda, di mana keduanya berasal dari bahasa latin *religio* dari akar kata *religare* yang mempunyai beberapa arti yaitu: membaca, mengumpulkandan mengikat. Alasan kata yang mengandung tiga arti ini dipakai oleh agama karena ajaran agama yang terkandung dalam kitab suci memang sering dibaca. Arti mengumpulkan juga dapat dipahami karena ajaran agama dipercayai sebagai kumpulan cara mengabdikan kepada Tuhan. Maksud lain dari arti mengumpulkan ini juga dapat dihubungkan dengan sifat ajaran agama yang mengumpulkan segenap aspek hidup dan kehidupan manusia penganutnya. Kemudian arti mengikat juga dapat dipahami karena ajaran agama memang mengikat penganutnya untuk melakukan suruhan dan menghentikan larangan. Menurut Agus Bustanuddin, dalam bahasa Arab agama disebut sebagai *al-din*. Lebih jauh Bustanuddin menunjukkan bahwa kata *al-din* mengandung beberapa arti yaitu: paksaan dan tekanan, ketaatan dan peribadatan, pembalasan dan perhitungan, sistem dan cara. Bahwa agama diartikan sebagai paksaan dan tekanan karena agama memang dipandang sebagai ajaran yang memaksa dan menekan penganutnya untuk mengamalkan ajarannya. Kalau tidak diamalkan, Tuhan akan murka kepada penganut agama

Dalam perkembangan mutakhir, diskursus mengenai pemaknaan terhadap perihal definisi “agama” bergerak dari kajian pemaknaan agama yang bersifat subjektif dan batiniah tadi, ke dalam kajian-kajian yang lebih luas dan lebih bersifat empiris (objektif).<sup>7</sup> Di dalam keilmuan modern yang terus berkembang, keagamaan beranjak bukan lagi sekadar definisi-definisi dan kajian mengenai bagaimana melaksanakan ritual atau mencari pahala, atau sekadar perdebatan teologis agama apa yang lebih selamat dari yang lain di kehidupan pasca kematian nanti. Tetapi agama kemudian lebih dipandang sebagai sebuah realitas sosial yang bersifat umum dan dapat dimiliki oleh seluruh masyarakat yang ada di dunia ini tanpa terkecuali. Agama di sini menjadi sesuatu aspek dalam kehidupan sosial dan menjadi bagian dari sistem sosial suatu masyarakat di samping unsur-unsur sosial lainnya.

Saat ini, ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, antropologi, psikologi, menjadi keilmuan yang sangat mungkin ikut berbicara sebagai sebuah pendekatan mengenai perihal-perihal keagamaan manusia. Dalam hal ini agama tidak lagi dibuat dalam gambaran definisi yang berorientasi kepada yang sifatnya subjektif dan *evaluatif* (penilaian). Tetapi agama digambarkan kepada definisi yang bersifat apa adanya dengan mengungkapkan apa yang dimengerti dan dialami langsung oleh pemeluk-pemeluknya dan yang merasakan langsung kehadiran agama di sekitar kehidupannya,<sup>8</sup> tanpa adanya orientasi penilaian mengenai kebenarannya dari sisi teologis. Meskipun dalam banyak hal tentu saja harus diakui bahwa pendekatan ilmu-ilmu sosial tersebut pada akhirnya masih terlampau sulit untuk memberikan gambaran tentang agama secara komprehensif agar merangkum semua aspek, mengingat luasnya aspek yang terkandung dalam agama itu sendiri.

Perkembangan tersebut membuat agama pada akhirnya bukan lagi kajian khusus milik ilmu-ilmu agama, seperti teologi, fikih, tasawwuf, dan lain-lain, tetapi juga menjadi bagian dari kajian dalam ilmu-ilmu sosial.

---

yang tidak mengamalkan itu, dan di akhirat kelak akan mendapat hukuman berupa masuk ke dalam api neraka. Agus Bustanudin, *Agama dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 1–30.

<sup>7</sup> Soekanto Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 11

<sup>8</sup> Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia-UMM Press, 2002), hlm. 5.

## Beberapa Problem Mendasar “agama” dalam Kajian Ilmu-ilmu Sosial

Seiring pesatnya perkembangan kajian agama dalam ilmu-ilmu sosial, terdapat beberapa permasalahan mendasar yang menyertainya. Permasalahan *pertama* adalah bahwa letak agama lebih banyak pada pemahaman terhadap sikap-sikap yang sangat pribadi. Bagi orang-orang yang hidup di dalamnya, konsepsi tentang agama merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari pandangan hidup mereka dan sangat diwarnai oleh perasaan yang sangat khas terhadap segala sesuatu yang mereka anggap sakral atau suci. Oleh karena itu, terkadang sangat sulit bagi orang dari luar untuk melihat suatu agama secara mendalam dengan kacamata ilmiah yang jujur. *Kedua*, permasalahannya lebih jauh, ketika kajian sosial akan dihadapkan dengan komunitas agama sebagai sesuatu yang datang dari luar, maka akan sangat mungkin mereka merasa khawatir jika penelitian yang dilakukan akan mengkritik, atau menunjukkan kekuarangan terhadap nilai yang selama ini mereka yakini dan sangat hargai, sehingga sering kali muncul penolakan-penolakan.

Oleh karenanya tidak akan bisa dipungkiri bahwa sering kali kajian-kajian sosial yang dilakukan oleh peneliti yang notabene orang-orang yang bukan dari internal pemeluk agama, akan menghadapi beragam kesulitan untuk kemudian memberikan pengertian dan pemahaman yang tepat mengenai gejala-gejala keagamaan yang mereka temui di lapangan, khususnya apabila berkenaan dengan simbol-simbol agama tertentu.

Masalah menempatkan dari awal mengenai definisi agama dalam kacamata ilmu-ilmu sosial menjadi perhatian tersendiri bagi kalangan ilmuwan sosial, termasuk di dalamnya kalangan sosiolog. Roland Robertson merupakan tokoh sosiolog yang mencoba membagi definisi tentang agama berdasarkan definisi yang telah dikemukakan oleh kalangan ilmuwan sosial ke dalam dua model definisi: *inklusif* dan *eksklusif*.<sup>9</sup> Definisi inklusif memberikan suatu rumusan mengenai agama dalam arti yang seluas-luasnya, yang memandang agama sebagai setiap sistem kepercayaan dan ritual yang diresapi dengan “kesucian” atau yang diorientasikan kepada “kehidupan manusia yang bersifat baik dan abadi”. Kalangan ilmuwan sosial yang memiliki pandangan inklusif pada umumnya melihat agama bukan saja terhadap sistem-sistem teologis yang diorganisasikan di seputar

---

<sup>9</sup> Roland, Robertson, *Globalization: Sosial Theory And Global Culture*, London: Sage Publications, 1992). Diakses dari: <http://www.katailmu.com/2012/09/pengertianglobalisasi.html>. Saturday, 16 September 2018.



konsep mengenai kekuatan supernatural atau transendental, tetapi juga pada berbagai sistem kepercayaan non-ketuhanan yang meniscayakan sebuah idealism dan ideologi seperti komunisme, nasionalisme, atau humanisme. Kalangan sosiolog yang mengikuti model definisi inklusif semacam ini di antaranya adalah Durkheim, Bellah, dan Yinger.

Definisi agama inklusif yang paling terkenal adalah yang dikemukakan oleh Durkheim bahwa agama selalu diorientasikan kepada sesuatu yang dirumuskan sendiri oleh manusia sebagai sesuatu yang suci (*sacred*) yang berlawanan dengan dunia dalam kehidupan sehari-hari (*profan*).<sup>10</sup> Rumusan tersebut pada akhirnya bersifat sosiologis karena menjadi nyata dalam praktik-praktik kehidupan sosialnya. Sosiolog lain seperti Bellah dan Yinger menambahkan beberapa penekanan bahwa keyakinan mengenai agama berada di atas segala-galanya, diorientasikan kepada "kehidupan akhir" umat manusia. Dalam hal ini, kehidupan/penderitaan akhir berarti sebuah keprihatinan yang berkaitan dengan sikap menghadapi kenyataan akan adanya kematian, perlunya mengatasi keadaan frustrasi, penderitaan, tragedi, permusuhan dan egosentrisme, serta kekuatan yang membahayakan kehidupan kita, dan lain-lain, yang kesemuanya itu akhirnya menjadi bagian esensial dari agama itu sendiri.<sup>11</sup>

Berbeda dengan definisi inklusif, definisi eksklusif sebaliknya membatasi istilah agama kepada sistem-sistem kepercayaan yang mendikotomikan antara eksistensi makhluk, kekuasaan, atau kekuatan supernatural. Adapun model definisi yang eksklusif menempatkan permasalahan dunia supernatural sebagai titik pembatas agar sesuatu hal bisa disebut sebagai "agama". Dalam hal ini agama terbatas pada seperangkat kepercayaan dan simbol-simbol yang bertalian dengan pembedaan antara suatu realitas dan yang transenden, dan yang empiris dengan yang superempiris. Definisi eksklusif menggambarkan bahwa setidaknya ada tiga elemen pokok yang harus dipenuhi oleh yang disebut agama.<sup>12</sup> *Pertama*, seperangkat ritual atau praktik maupun seperangkat kepercayaan yang terorganisasi secara sosial dan dilakukan oleh anggota-anggota suatu masyarakat. *Kedua*, kepercayaan dipandang benar hanya berdasarkan keyakinan, sehingga pada umumnya tidak terdapat keinginan untuk membuktikannya dalam arti yang empiris.

---

<sup>10</sup> Abdullah, Taufik & A. C. Van Der Leeden, *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986). hlm. 7.

<sup>11</sup> Scharf, Betty R. *Sosiologi Agama*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 23.

<sup>12</sup> Roland, Robertson, *Op.Cit.*

*Ketiga*, agama selalu mencakup konsep dunia eksistensi supernatural yang berada di atas dan di balik dunia kehidupan sehari-hari manusia.

Dan dalam rangka mengupas fenomena keagamaan pada sebuah masyarakat, sebagai bagian kehidupan masyarakat yang sering kali menciptakan problem, yang butuh dianalisa dan diberikan solusi, maka dari sudut pandang sosiologis, model definisi agama yang *inklusif* yang kemudian dianggap lebih layak untuk dikedepankan. Apalagi dengan mengingat kapasitas seorang sosiolog yang tidak memiliki kewenangan dalam menentukan apakah sesuatu perbuatan dapat dikategorikan layak atau tidak, benar atau salah, sebagai sebuah “agama”. Dalam hal ini para pengkaji sosial (sosiolog) lebih bersifat *luaran*, yaitu dalam melakukan suatu penelitian keagamaan memang diharuskan untuk selalu bisa mengambil jarak dengan objek-objek yang mereka sedang teliti. Dalam hal ini masyarakat atau komunitas akan dibiarkan melakukan aktivitas keagamaan dan diserahkan sepenuhnya untuk melabeli aktivitasnya sebagai sesuatu yang *sacred* atau *profan*.

Pembatasan terhadap definisi agama, sebagaimana model definisi yang inklusif tersebut, di satu sisi memang akan memberikan kemudahan bagi seorang sosiolog untuk lebih fokus terhadap aktivitas tertentu dari suatu masyarakat atau komunitas, akan tetapi di sisi yang lain bisa jadi akan berpeluang mereduksi atau mengabaikan berbagai aktivitas masyarakat yang bagi mereka sebenarnya diyakini sebagai bagian integral dari agama yang diyakini oleh masyarakat tersebut.

Sebenarnya, kajian agama dalam perspektif ilmu sosial bukan hal baru. Pada tanggal 19 Februari 1870 di Royal Institution di London, Fredrich Max Muller menyampaikan kuliah perdananya dengan penuh semangat,<sup>13</sup> dan yang kemudian dicetak dalam sebuah buku sebagai dokumen besar bagi studi agama di dunia yang diberi judul *Introduction to the Science of Religion* (Wach, 1958). Max Muller dipuji karena pengetahuannya yang dalam tentang Hinduisme dan tulisan-tulisannya yang populer dalam bahasa dan metologi. Ungkapan atau frasa *the science of religion* menyentak perhatian para pendengarnya, karena selama ini telah berkembang suatu pendapat bahwa *science* itu bertentangan dengan *religion*. Bagaimana mungkin keyakinan atau kepercayaan yang sudah pasti (*religion*) itu bisa dicampur

---

<sup>13</sup> Lihat Musafir Pababari, *Islam dan Politik Lokal, Studi Sosiologis atas Tarekat Qadiriyyah di Mandar*, (Makassar: Padat Daya, 2009), hlm.19.

adukkan dengan program studi yang diprioritaskan pada eksperimen, revisi dan perubahan. Namun, Muller yakin bahwa dua hal tersebut dapat digabung menjadi satu. Dia percaya bahwa studi ilmiah tentang agama akan mengungkapkan dua sisi itu. Hal itu dibuktikan dari kuliah yang disampaikan yang diberi judul *Introduction to the Science of Religion*. (Wach 1958: 3). Perlu dicatat juga bahwa Max Muller telah menyusun *The Sacred Books of the East* lima puluh jilid yang dimulai pada tahun 1875 yang berisi terjemahan kitab suci dari agama-agama di Timur (Ali 1990:9).<sup>14</sup>

Dunia Islam kontemporer dianggap cukup baik menerima geliat perkembangan kajian agama dirasuki persepektif dari ilmu-ilmu sosial. Terbukti dari beberapa tingkatan lembaga pendidikan yang dimiliki telah menerapkan semacam langkah-langkah strategis untuk menerapkan proyek integrasi keilmuan. Terdapat banyak tokoh dari pemikir muslim yang begitu mengapresiasi kajian agama untuk dibicarakan dalam kajian ilmu-ilmu sosial. Mereka memberikan kontribusi yang cukup besar dalam membangun wacana kajian sosiologi agama dengan menggunakan intepretasi sosiologis di antaranya adalah Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari (meninggal tahun 854) yang menulis kitab yang sangat terkenal yaitu *Kitab al-Din wa al-Daulah*. Di Mesir terdapat tokoh Muhammad Abduh (1849–1905) dengan menulis kitabnya berjudul *Risalah al Tauhid* juga terlihat meninjau agama dari berbagai segi yang bersifat sosiologis (Mukti Ali 1990 :9–15).

Dalam hal ini, studi agama dipadukan dengan ilmu-ilmu sosial secara sistematis, dengan model interdisipliner-multidisipliner, yakni antara keduanya berintegrasi tetapi tidak kemudian diperlihatkan dengan saling menghegemoni (mengalahkan) antara satu sama lain, melainkan tampil untuk saling melengkapi dan menyempurnakan. Studi agama dianggap tidak mungkin lagi dibiarkan berdiri sendiri untuk menjelaskan fenomena-fenomena kemanusiaan yang semakin luas dan dinamis. Oleh karenanya dibutuhkan bantuan metodologis dari sudut pandang ilmu sosial. Demikian juga sebaliknya, ilmu sosial tidak boleh dibiarkan berjalan sendiri dan mengabaikan aspek moral terutama ketika mengkaji fenomena keagamaan yang di dalamnya mengandung keadaan-keadaan yang sangat khas. Para peneliti ilmu-ilmu sosial sudah seharusnya diarahkan untuk memperhatikan secara penuh apa yang dimaksud dengan “beragama” dan “agama” itu sendiri. Ilmu sosial juga tentu akan sangat membutuhkan

---

<sup>14</sup> *Ibid.* hlm. 20.

bantuan metodologis dari sudut pandang studi agama untuk melihat makna keagamaan tertentu dari data yang menjadi *concern* muslim dan kemudian menentukan bagaimana data tersebut diorganisir ke dalam suatu perangkat struktur dan sistem yang koheren.<sup>15</sup>

Tidak hanya berhenti sampai di situ, upaya integrasi tersebut kemudian dilanjutkan dengan menyusunnya kembali menjadi pola keagamaan yang bersifat umum, yang berlaku bagi setiap pemeluk agama-agama yang hidup sekarang ini. Kajian sosial keagamaan juga butuh kedalaman metodologis dalam berbagai studi tentang data keagamaan untuk dapat memahami bahwa semua agama yang memiliki kendaraan histories-empiris yang khusus dapat memiliki elemen makna keagamaan yang sama, yang dipahami secara *transcendental-universal*. Data keagamaan yang bersifat normative-teologis ini pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial, budaya dan politik. Jadi, dalam bentuknya yang historis-empiris, agama selalu menjadi bagian dari setting historis dan sosial dari komunitasnya, namun pada saat yang sama secara fenomenologis mempunyai pola umum (*general pattern*) yang dapat dipahami secara intuitif dan intelektual sekaligus oleh manusia di mana pun mereka berada.

Dalam dua dekade terakhir ini semakin bertumbuh kesadaran akan pentingnya berbagai pendekatan ilmiah dalam bidang *Islamic studies* dan perhatian akan problem yang dihasilkan dari berbagai *approach* atau pendekatan semacam ini. Demikian halnya pendekatan sosiologis dalam menganalisis data keagamaan, semakin terasa penting untuk melibatkan studi agama-agama di dalamnya. Hal tersebut disebabkan, di satu sisi teknik dan metode pendekatan ilmu-ilmu sosial telah dapat menjangkau jauh seluruh fenomena sosial termasuk didalamnya fenomena sosial keagamaan. Dan di sisi lain, keilmuan agama semakin membuka diri dan menyadari keterbatasannya dalam membaca fenomena-fenomena sosial belakangan.

## **A. Agama Sebagai Fenomena Sosial**

Agama telah lama ditinggalkan sebagai sebuah kajian yang bersifat personal kebatinan manusia, yang mengurung diri, sendiri, tersembunyi dengan kebenarannya sendiri. Agama berkembang dalam kajian yang kemudian melihat agama sebagai sesuatu yang tampak nyata, yang berjejaring dan berpengaruh secara signifikan dalam kehidupan sosial. Agama menjadi

---

<sup>15</sup> Lihat Tualekă Hamzah, *Sosiologi Agama*, (Surabaya: IAIN SA Press, 2011), hlm. 40.



sebuah fenomena sosial yang inklusif yang dapat dianalisa secara sosial, bagaimana ia berawal dan bertumbuh, kemudian membangun kekuatan secara individu (personal) dan kolektif (sosial), sebagaimana juga fenomena-fenomena lain seperti *konsumerisme*, *sosialisme*, *kapitalisme* dan lain-lain berawal, berkembang dan berpengaruh di tengah masyarakat. Semakin mudah melihatnya, karena nyatanya memang tidak satupun agama di dunia yang mengabaikan konsepsinya untuk terus berkembang dan berjejaring secara total dalam kehidupan sosial di sekitarnya. Semua agama selalu memiliki konsepsi untuk meluaskan pengaruh ajaran dan mendapatkan umat sebanyak mungkin, dan dalam keadaan tertentu beririsan dalam cara-cara dan pertarungan budaya, ekonomi, dan politik. Dalam keadaan ini agama kemudian seakan “dipaksa” untuk bisa meramu diri dalam konsepsi dan perilaku faktual yang nyata dalam kehidupan masyarakat di sekitarnya, sehingga tampak secara objektif sebagai sebuah fenomena.

Secara sederhana, Tim Curry lebih awal memberikan gambaran mengenai bagaimana agama dimungkinkan untuk dilihat sebuah fenomena sosial. Ketika setidaknya terdapat beberapa karakteristik yang membuat kehadiran agama dapat disebut sebagai bagian dari fenomena sosial.<sup>16</sup> Setidaknya ada lima karakteristik universal, yang membuat tindakan ilmiah memberikan kategorisasi dan analisa sosialnya:

### 1. Kepercayaan

Dapat dikatakan bahwa kepercayaan merupakan hal yang paling mendasar dalam setiap agama. Kepercayaan terhadap segala sesuatu dalam agama merupakan permasalahan yang berkaitan dengan disiplin ilmu teologi. Adapun konsekuensi sosial yang ditimbulkan oleh kepercayaan tersebut menjadi permasalahan sosiologis tersendiri. Fokus perhatian kalangan sosiolog bukanlah melihat validitas atau kebenaran kepercayaan tersebut tapi lebih memfokuskan perhatian pada konsekuensi sosial yang timbul sebagai akibat dari adanya kepercayaan tersebut. Misalnya, kepercayaan terhadap adanya surga dan neraka yang kemudian menjadi salah satu faktor yang mendorong manusia untuk melakukan serangkaian ibadah atau ritual tertentu secara individu maupun komunal. Atau bagaimana problem keyakinan (teologis) kemudian berpengaruh terhadap etos politik, ekonomi, budaya, pendidikan, olahraga, peperangan, dan lain-

---

<sup>16</sup> Tim Curry, Robert Jiobu and Kent Schwirian. *Sociology for the 21st Century*. USA Prentice Hall International. Fogiel, Dr. Max. etc. 2000.

lain. Dalam hal ini, fokus kajian sosiolog bukanlah untuk membuktikan keberadaan surga atau neraka, atau kebenaran substansi dari sebuah keyakinan agama, akan tetapi mencoba mengupas pengaruh “kepercayaan” tersebut dalam membentuk perilaku mereka di dalam masyarakat.

## **2. Sacred dan Profane**

Menurut Durkheim, secara universal semua agama membedakan keadaan duniawi ke dalam dua domain besar yaitu *sacred* dan *profane*. *sacred* adalah segala sesuatu yang diyakini memiliki arti dan kualitas khusus supernatural. Adapun *profane* adalah sesuatu yang dipandang sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari yang sebagian besarnya adalah murni buatan manusia. Karena cakupannya yang begitu luas, maka definisi *sacred* dan *profane* sangatlah dimungkinkan mengalami tumpang-tindih di masyarakat terkait bagaimana menggolongkan sesuatu untuk disebut sebagai yang *sacred* atau *profane*. Sangat mungkin jika dalam suatu masyarakat atau agama tertentu sesuatu dipandang sebagai *sacred* (sakral dan suci) namun bagi masyarakat atau agama yang lain dipandang sebagai sesuatu yang *profane* (bukan sakral). Demikian juga mungkinnya sesuatu yang awalnya *profane* kemudian diinternalisasi menjadi sesuatu yang *sacred*, atau sebaliknya.

## **3. Ritual dan Seremoni**

Semua agama memiliki beberapa bentuk perilaku yang rutin dilaksanakan sebagai ekspresi dan penguatan iman. Oleh karenanya semua agama kemudian memiliki ritual-ritual tersendiri. Bagi setiap pemeluk agama, ritual dan seremoni merupakan sesuatu yang penting berkaitan dengan masalah peribadatan. Adapun bagi kalangan sosiolog, beberapa ritual kemudian dipandang sebagai sesuatu hal yang mengikat orang secara bersama-sama dan membantu dalam menghadapi serta mengatasi dinamika kehidupan dalam masyarakat. Pelaksanaan ritual dan *ceremony* dalam banyak hal memungkinkan untuk munculnya solidaritas sosial meskipun dalam banyak kasus selalu memperlihatkan perbedaan di antara mereka.

## **4. Komunitas Moral**

Agama merupakan suatu organisasi yang dibentuk oleh sekelompok orang yang memiliki kesamaan kepercayaan dan nilai-nilai. Adanya kesamaan nilai yang kemudian diperkuat dengan pelembagaan sanksi-sanksi terhadap pelanggaran nilai-nilai tersebut telah membentuk suatu komunitas yang mampu bertahan dari generasi ke generasi berikutnya.

Fenomena komunitas sosial juga memungkinkan sebuah pola dan sistem jaringan yang mengikat sebagai bagian fenomena tersendiri.

## 5. Pengalaman Pribadi

Pengalaman pribadi yang diperoleh melalui agama dapat memberikan makna bagi kehidupan manusia bahkan terkadang mampu memecahkan masalah-masalah pribadi yang sedang dihadapi terutama berkaitan dengan terapi mental. Dalam banyak hal, pengalaman pribadi dalam beragama menjadi persoalan yang sulit terukur, namun menimbulkan semacam fenomena sosial yang unik, bahkan beberapa di antaranya malah menjadi suatu potensi konflik yang besar di tengah masyarakat.

Pada perkembangan selanjutnya, secara lebih luas, agama sebagai fenomena sosial kemudian dilihat menjadi suatu ide dan konsep yang lebih besar dari karakteristik di atas, yakni mengenai bagaimana model pengelolaan keragaman agama-agama di dunia yang terus berkembang. Dalam artian ini, ada dua karakter yang selalu saling terkait, yaitu hadirnya agama di ruang publik dan bahwa dalam setiap ruang publik tersebut ternyata ada beragam agama yang selalu hadir, yang tentu akan menghadirkan sejumlah masalah dalam interaksinya secara sosial. Masalah-masalah interaksi tersebut, dimaksudkan kepada hal-hal yang terkait dengan hubungan antara suatu komunitas agama dengan negara, maupun hubungan di antara komunitas umat-umat beragama.<sup>17</sup> Maka dalam kajian agama sebagai fenomena sosial, pemetaan atau pemilahan kelompok-kelompok masalah, menjadi sangat penting untuk dilakukan lebih awal. Karena jika tidak dilakukan, maka akan sulit menemukan “titik” sumber masalah dan karenanya juga akan sulit menemukan solusi yang tepat untuk menyelesaikan jika benar-benar terjadi sebuah masalah di dalamnya.

Umumnya, agama sebagai fenomena sosial akan semakin terlihat jelas ketika melihatnya dalam konteks kehidupan masyarakat yang penuh kemajemukan dan pluralitas, saat agama bukan semata menjadi persoalan internal, tetapi memasuki sebuah ruang interaksi sosial antara pemeluk agama-agama yang berbeda. Oleh karena itu, selama beberapa tahun terakhir, ketika seseorang menyebut kata “pluralisme” atau pluralitas misalnya, maka dari sana kemudian langsung terbayangkan bagian-bagian kehidupan agama yang selanjutnya disebut sebagai fenomena

---

<sup>17</sup> Nina Mariani Noor (ed.) *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia Geneva*: (Jakarta: Globethics.net, 2015), hlm. 6.

sosial. Apalagi ketika beberapa buku serial yang diterbitkan oleh lembaga CRCS menggunakan istilah “pluralisme kewargaan” atau “agama-agama kewargaan” maka semakin terlihat bagaimana keadaan agama’ ditekankan kepada sebuah sistem politik atau tata kelola yang harus mengakui, menghargai, dan mengakomodasi keragaman sampai pada tingkat tertentu. Hal ini kemudian dikontraskan dengan agama secara teologis yang terkait dengan sikap (individu) terhadap klaim kebenaran agama masing-masing, yang tentu saja berbeda atau bahkan bertentangan.<sup>18</sup>

Penggunaan istilah “agama-agama kewargaan” sudah banyak dijelaskan secara panjang lebar, bersama dengan istilah-istilah lain seperti “multikulturalisme”. Yang penting dicatat di sini bahwa sebelum tahun 2005, “pluralisme” telah menjadi kosakata yang lazim dipakai untuk penjelasan agama sebagai fenomena sosial, meskipun dengan beragam makna yang tak selalu sama, bahkan di kalangan para pembuat kebijakan di tingkat Kementerian Agama. Dalam fatwanya, sayangnya lembaga MUI (Majelis Ulama Indonesia) justru mendefinisikan istilah pluralisme secara sangat spesifik sebagai suatu sikap teologis (dan dengan demikian menjadi persoalan keimanan).<sup>19</sup> Padahal bisa dikatakan bahwa pluralisme yang dimaksudkan di sini bukanlah mengenai keyakinan teologis atau filosofis individu seperti diisyaratkan dalam fatwa MUI atau pendukungnya (bahwa semua agama sama, semua agama sama-sama benar, atau semua pemeluk agama sama-sama bisa selamat di hari akhir nanti).

Tetapi, hal ini juga *tidak* kemudian berarti menjadikan maksud agama sebagai fenomena sosial kepada makna “pluralisme sosiologis” seperti yang sering disebut beberapa tokoh, utamanya Hasyim Muzadi yang sering menyampaikan ini dalam beberapa forum. Baginya, “pluralisme sosiologis” tidak mencampuradukkan teologi beberapa agama, dan karenanya lebih setia terhadap masing-masing agama, serta lebih cocok untuk situasi Indonesia yang beragama dan banyak agamanya. Dalam

---

<sup>18</sup> Di antara unsur terpenting ide agama kewargaan adalah kebijakan negara (baik pada tingkat pusat atau lokal, mencakup konstitusi, UU, dan regulasi-regulasi lain) maupun konsensus sosial di tingkat masyarakat untuk merespon perbedaan dan menyelesaikan gesekan-gesekan antarkomunitas yang miscaya timbul akibat perbedaan-perbedaan di antara mereka. Lihat Zainal Abidin Bagir, *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia, Program Studi Agama dan Lintas Budaya* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah.Mada bekerja sama dengan Penerbit Mizan, 2011), hlm. 14.

<sup>19</sup> Nina Mariani Noor (ed.) *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia Geneva*, (Jakarta: Globethics.net, 2015).

urusan teologis dan ritual, setiap agama berjalan sendiri-sendiri, tapi dalam hubungan kemasyarakatan mereka bisa bersatu.<sup>20</sup> Dalam artian itu, “pluralisme sosiologis” juga masih menyangkut sikap individual. Adapun ide pluralisme kewargaan sesungguhnya, dalam rangka melihat fenomena sosial keagamaan, tidak dimaksudkan untuk dinisbahkan pada (sikap atau pandangan) individu atau kelompok masyarakat, namun lebih menyangkut tata kelola kemajemukan agama dalam sosial-politik masyarakat.

### **Kemajemukan Agama sebagai Fenomena Sosial**

Agama sebagai sebuah fenomena sosial, tidak luput dari sejarah awal agama-agama bahwa terbentuknya setiap agama selalu bermula dari keberadaan manusia yang dalam pemikiran modern, tidak hanya membutuhkan sesuatu yang bersifat materiel biologis seperti: bertempat tinggal, makan, minum, dan kawin, tetapi juga membutuhkan sesuatu yang bersifat rohani seperti ketenangan, kebahagiaan, pengabdian, rekreasi, dan rasa aman.<sup>21</sup> Di sisi lain, berdasarkan pengalamannya masing-masing, manusia menginsafi bahwa dalam hidup ini, mereka memiliki keterbatasan dan ketidakmampuan dalam menjawab semua persoalan hidup. Bahwa masing-masing terbatas dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental, seperti: mengapa ada penyakit, mengapa manusia harus mati, mengapa terjadi musibah yang mengerikan, apakah ada makna di belakang semua kejadian yang dialami saat ini, dan sebagainya.

Bertolak dari dua keadaan tersebut, yakni manusia yang butuh material/nonmaterial dan manusia yang dengan keterbatasannya dituntut untuk memenuhi semua kebutuhannya, maka manusia kemudian melihat seluruh kompleks kelemahannya tersebut dan rintangan kehidupan yang mengiringi proses perkembangannya, sebagai suatu tantangan yang harus diatasi. Minimal untuk mengurangi pengaruh buruk dari ketidakpastian dan keterbatasannya sebagai manusia. Masing-masing manusia kemudian mendekati ruang yang disebut sebagai “agama”. –sebagai ruang yang diyakini mampu mencukupkan kebutuhan mereka, dan melengkapi manusia dari kodrat keterbatasannya.

---

<sup>20</sup> Lihat misalnya <http://www.nu.or.id/a.public-m.dinamic-s.detail-ids.1-id.20860-lang.idc>, warta-t,Hasyim+Luruskan+Konsep+Pluralisme-.pHpx (3 Januari 2010); Lihat juga keterangannya kepada media dalam kesempatan lain, setaHun berikutnya: [http://www.jurnas.com/news/26275/Pluralisme\\_Sosiologis\\_Cocok\\_untuk\\_Indonesia/1/Sosial\\_Budaya/Humaniora](http://www.jurnas.com/news/26275/Pluralisme_Sosiologis_Cocok_untuk_Indonesia/1/Sosial_Budaya/Humaniora).

<sup>21</sup> Dadang Kahmad, *Op.Cit*, hlm. 19.

Dalam rangka berproses untuk bertumbuhkembang menggunakan “agama”, masing-masing manusia kemudian berusaha untuk menjinakkan lingkungan hidupnya yang ganas, dan selalu berjuang untuk menguasai dan mengendalikannya. Hasil dari usaha dan perjuangannya tersebut dirakit ke dalam suatu sistem sosial kultural yang semakin hari semakin disempurnakan.<sup>22</sup> Sejarah menunjukkan bahwa agama dalam kehidupan manusia mengalami perkembangan bentuk-bentuk, dari bentuk keagamaan yang sangat sederhana menuju bentuknya yang lebih modern dan terstruktur. Adapun urutan perkembangan bentuk-bentuk keagamaan itu secara umum adalah mulai dari munculnya pra-animisme yang meliputi magisme, animisme, dan kemudian agama. Semakin ke sini pengertian dan bentuk agama dalam kehidupan masyarakat menjadi semakin beragam, yang tidaklah selalu sama dengan pengertian agama menurut pengertian bahasa yang sederhana sebagaimana di awal tadi.

Bertolak dari keberadaan agama yang semakin beragam dan terus berkembang menghiasi kehidupan sosial manusia, serta mencermati proses perkembangan pemahaman masyarakat terhadap agama, terlihat bahwa pemahaman dan penerimaan masyarakat terhadap agama (agamanya dan agama lain) sering kali kemudian menimbulkan ambivalensi-ambivalensi. Ada model pemahaman dan penerimaan masyarakat yang melihat agama itu sebagai kepercayaan yang pada satu pihak membangkitkan rasa persatuan di antara komunitas yang seagama, namun pada pihak lain justru mempertajam konflik antarpenganut agama yang berbeda. Ada pula model sikap dan penerimaan masyarakat yang menyikapi agama itu pada satu sisi sebagai keyakinan yang menggerakkan optimisme dalam menghadapi berbagai masalah kehidupan, namun pada sisi lain sebagai keyakinan yang melahirkan sikap pasrah saja kepada nasib yang menimpa mereka. Dan ada juga model sikap dan penerimaan masyarakat yang memposisikan agama di satu pihak sebagai paham yang dapat membuat mereka menjadi lebih

---

<sup>22</sup> Keragaman pengertian agama di masyarakat, atau dengan kata lain, beragamnya sudut pandang dan persepsi tentang agama dari manusia penganut agama itu, disebabkan karena dalam diri agama itu sendiri terkandung dua faktor yang berbeda jenis tetapi sama-sama dinamis yakni tradisi kumulatif yang historis dan iman personal manusia. Tradisi kumulatif historis adalah kehidupan religius pada masa silam sebagai gambaran konkret agama, yang dialihkan dari satu generasi ke generasi lain. Sedangkan iman personal manusia yang merupakan konseptualisasi hati manusia atas Sang Transenden, ada di dalam hati manusia melampaui tradisi-tradisi agama. Lihat Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia-UMM Press, 2002). Lihat juga Wilfred Cantwel Smith, *The Meaning and End of Religion*, terjemahan (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 269.

supel, terbuka atau inklusif dalam bergaul, namun di lain pihak sebagai paham yang harus dipegang secara fanatik, sehingga mereka lebih bersikap tertutup, eksklusif, dan kaku.<sup>23</sup>

Proses tersebut menjadikan agama muncul sebagai sebuah fenomena sosial yang dapat dipilah dan pilih dari satu agama ke agama yang lain, dari penganut yang satu kepada penganut yang lain. Dalam hal ini, kehadiran ilmu-ilmu sosial kemudian memberikan harapan bahwa fenomena agama tersebut akan dapat dibaca secara tepat, melampaui pendekatan teologis yang sering kali terlalu sempit dan tajam dalam memberikan sekat dalam pembacaannya. Dikatakan demikian karena pemahaman dan pemaknaan agama dalam pendekatan teologis, biasanya menempatkan kenyataan pluralitas dan pluralisme agama ke dalam ruang-ruang yang serba problematis. Salah satu sisi problematisnya ketika pembacaan teologis selalu menggiring pembacaan kepada potensi-potensi kebersamaan dalam skup-skup yang sangat terbatas dan malah terkadang menciptakan potensi-potensi konflik di dalam kehidupan antarumat beragama yang beragam.

Tentu keadaan ini yang sebenarnya terasa aneh, karena secara teologis semestinya ajaran-ajaran agama mana pun sedari awalnya selalu menekankan pada kesamaan dan kesetaraan umat manusia di hadapan Tuhan. Hal ini yang biasa disebut sebagai visi perennial sejati, yang hampir terdapat dalam semua agama, bahwa sesungguhnya, semua agama sejak dari prinsip teologisnya telah menganjurkan kepada umatnya untuk mengasihi sesama makhluk hidup dan bersikap positif terhadap alam di sekitarnya, dari level pembacaan hingga ke praksisnya. Artinya, harmoni kehidupan semacam ini merupakan inti pesan hampir di semua agama, khususnya agama-agama langit (samawi). Yakni ada kewajiban untuk mengimplementasikan ajaran dasar atau ajaran substantial agama-agama tersebut di dalam kehidupan sehari-hari bersama dengan manusia dari agama lain.<sup>24</sup> Dalam arti lain, potensi-potensi dan kejadian konflik akibat keragaman agama yang terjadi selama ini di beberapa wilayah sesungguhnya berada di luar wilayah ajaran teologis- perennial agama, tetapi lebih banyak kepada keadaan konstruksi sosial yang melingkupi agama tersebut.

Pada kenyataannya memang jika realitas majemuk keberagamaan selalu dibaca berdasar pada keadaan teologisnya, maka akan sangat berpeluang

---

<sup>23</sup> Agus Bustanuddin, *Op.Cit*, hlm. 31.

<sup>24</sup> Victor Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial*, (Jakarta: Cides, 1998), hlm. xix-xx.

kepada sekat-sekat sosial yang semakin curam. Akan menjadi berbeda ketika fenomena agama coba didekati dengan prinsip atau pendekatan sosial yang melampaui pendekatan teologis tadi. Contoh yang sederhana, bagaimana realitas kemajemukan agama di Indonesia, yang pernah berhasil melampaui masing-masing sekat teologisnya untuk membicarakan kebhinekaan atas nama sosial bangsa di Indonesia, di masa-masa awal kemerdekaannya. Pada realitas tersebut mereka saling bahu-membahu membangun kekuatan bersama demi meraih kemerdekaan, bukan semata atas nama agama, tetapi atas nama sosial masyarakat Indonesia. Di atas dasar fakta tersebut maka negara Indonesia kemudian hadir membangun wujud tanggung jawab secara penuh untuk mengapresiasi realitas agama di dalamnya dengan sebaik mungkin. Kemajemukan (pluralitas) agama dijadikan sebagai suatu fenomena kunci dalam bangunan demokrasi yang diciptakan. Dalam hal ini agama dijadikan sebagai transformasi nilai dari heterogenitas nilai dan ajaran agama ke dalam bentuk homogenitas politik sebagai konsensus untuk berada bersama-sama dalam sebuah bangsa demi mencapai tujuan bersama yang di dalamnya ada hak dan kedudukan yang sama, dan ada pula sikap saling pengakuan terhadap masing-masing elemen.

Meskipun demikian bukan berarti melihat kemajemukan agama sebagai fenomena sosial, membuat problem-promblem kemajemukan agama di dunia menjadi hilang sepenuhnya. Namun paling tidak jika agama dihadirkan sebagai fenomena sosial, dengan pembacaan melalui ilmu-ilmu sosial, —tanpa berupaya memberikan gambaran komprehensif—, maka akan menjadi lebih mudah dalam memetakan masalah utama yang sesungguhnya hadir dalam cakupan agama sebagai sebuah fenomena sosial, baik dalam kontek budaya, ekonomi dan politik. Bahwa pada banyak kejadian, agama secara sosial-fenomena telah banyak menyisakan problem interaksi sosial yang harus segera dipetakan, dan diberikan jalan-jalan solusi melalui pendekatan ilmu-ilmu sosial.

Setidaknya terdapat beberapa isu yang selama ini hadir dalam pemetaan agama sebagai fenomena sosial. Di Indonesia misalnya, pemetaan tersebut digambarkan ke dalam empat isu utama.

1. *Pertama*, isu-isu agama terkait kebijakan publik. Yang cukup menonjol di tahun-tahun awal setelah 1998 adalah perdebatan yang muncul ketika UUD 1945 diamandemen, ketika sebagian kalangan politik muslim memunculkan kembali isu Piagam Jakarta. Setelah kegagalan itu, upaya memengaruhi kebijakan-kebijakan yang dibuat tak berhenti.



Tren belakangan terjadi setidaknya dalam dua arah sekaligus. *Pertama*, upaya memengaruhi kebijakan nasional secara tidak langsung (misalnya perdebatan menyangkut beberapa UU yang mempolarisasi kelompok-kelompok keagamaan seperti UU Sisdiknas, UU Anti-Pornografi, Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Agama yang menyangkut pendirian rumah ibadah, SKB tentang Jemaat Ahmadiyah Indonesia), maupun yang lebih menyangkut Muslim (seperti UU Zakat, RUU Jaminan Produk Halal). Kebijakan nasional lain menarik perhatian bukan hanya kelompok Muslim tapi juga kelompok-kelompok agama lainnya (seperti UU Kesehatan, khususnya menyangkut aborsi, UU Administrasi Kependudukan, *judicial review* UU Pencegahan Penodaan Agama, dan RUU Kerukunan Umat Beragama). *Kedua*, kebijakan di tingkat daerah, misalnya perda-perda yang disebut sebagai “bernuansa syariah”, maupun yang sempat muncul namun tak berjalan lebih jauh, “perda Injili”. Menyangkut yang belakangan, Aceh adalah kasus khusus.

2. Isu *terorisme* atas nama agama-agama. Meskipun sejak 1998 beberapa pemboman terjadi setiap tahunnya, yang benar-benar mengguncang dan cukup besar terjadi setiap tahun, di tahun-tahun 2002 (Kuta, Bali), 2003 (Hotel JW Marriott, Jakarta), 2004 (Kedubes Australia, Jakarta), 2005 (Jimbaran dan Kuta, Bali). Setelah 2005 relatif tak ada kejadian pemboman besar lagi, meskipun di beberapa tempat (termasuk tahun 2009 di Jakarta) masih ada. Banyak analis melihat bahwa gerakan terorisme ini sudah amat melemah, meskipun tak bisa dikatakan habis. Kredit penting diberikan kepada polisi yang berhasil membongkar jaringan teroris yang bertanggungjawab untuk kejadian-kejadian itu —meskipun cara penanganannya juga bukan tanpa kritik—.
3. Isu *konflik komunal* antara agama yang berbeda, tahun-tahun awal setelah 1998, ketika beberapa *konflik komunal* antar komunitas agama terus meledak. Di antara yang paling menarik perhatian adalah konflik di Ambon, Maluku dan Poso, Sulawesi Tengah. Di tahun-tahun ini terjadi pula beberapa konflik komunal lain, di antaranya di Sampit, Kalimantan Tengah (2001) yang sifatnya lebih merupakan konflik etnis antara Dayak dan Madura. Konflik komunal ini dapat dikatakan juga telah berhenti; beberapa insiden yang amat potensial meledak menjadi konflik baru, ternyata dapat ditangani dengan cepat.
4. Isu *Konflik Internal Agama*, sebagai sumber konflik antar kelompok-kelompok agama yang makin sering terjadi sejak tahun 2008.

Adalah terkait dengan tuduhan atas penodaan agama dan kesulitan membangun rumah ibadah. Konflik jenis ini dalam banyak hal dapat dikatakan jauh lebih kecil ketimbang konflik-konflik komunal sejak awal Reformasi, namun tersebar di lebih banyak tempat (meskipun beberapa laporan mengidentifikasi daerah sekitar Jawa Barat sebagai tempat yang paling sering terjadi konflik jenis ini). Di antara beberapa isu yang menonjol dan tak terselesaikan selama bertahun-tahun, hingga menjadi perhatian dunia internasional, adalah terkait dengan Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI), dan belakangan mengenai kelompok Syiah juga (khususnya di Sampang, Madura), GKI Taman Yasmin, Bogor, KHBP Filadelfia. Beberapa rumah ibadah Muslim juga menjadi persoalan, namun dalam skala yang lebih kecil.

## **B. Agama sebagai Fenomena Teologis**

Agama secara khas dikategorikan berdasarkan bangunan teologis masing-masing yang berbeda antara satu dengan yang lain. Setiap agama membangun konsep teologisnya berdasarkan imajinasi kebenaran yang mutlak pada diri sendiri dan kesesatan atau kesalahan pada orang lain di luar agamanya. Dalam pendekatan teologis, masyarakat pada umumnya memahami dan memaknai agama yang dianutnya itu, sebagai sebuah institusi pemilik kebenaran yang melangit bukan kebenaran yang membumi. Maksudnya adalah dalam pendekatan teologis, agama pada umumnya dipahami oleh para penganutnya bukan sebagai sebuah institusi yang tengah mencari kebenaran yang bermanfaat bagi seluruh umat manusia, namun sebagai sebuah institusi penerima wahyu dari Tuhan Sang Mutlak, sehingga ia sekaligus adalah sebuah institusi pemilik kebenaran mutlak.<sup>25</sup>

Munawar Rachman menyebutkan bahwa hal tersebut yang sering kali menjadikan agama sebagai sumber ketidakharmonisan hubungan antar umat beragama. Mereka terperangkap pada klaim-klaim hanya agamanya yang benar, sementara yang lain salah. Kondisi *real* seperti ini, jika dipandang dari sudut teologis dan epistemologis menjadi penyebab munculnya kebingungan di antara umat beragama, ketika menyaksikan bahwa di sekitar mereka, penganut agama lain juga berkeyakinan bahwa hanya agama yang dianutnya lah yang paling benar, sementara yang lainnya

---

<sup>25</sup> Peter Berger, "Religion and Global Society", dalam Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in Global Civil Society*, (New York: Oxford University Press, 2005), hlm. 21.

salah. Akibat selanjutnya, agama yang satu menjadi ancaman bagi agama yang lain. Dalam kondisi seperti ini, sering kali persoalannya semakin rumit dan kompleks, bilamana persoalan politik ikut serta di dalamnya. Logikanya pun menjadi : “siapa kebetulan mayoritas dan berkuasa, dialah yang akan mendominasi yang lain”.<sup>26</sup>

Konflik dapat terjadi kapan saja jika kelompok-kelompok sosial terus-menerus terperangkap dalam pemahaman teologis semacam ini. Hal ini dikarenakan selalu timbulnya rasa saling curiga dan adanya stereotip negatif yang dilontarkan kelompok yang satu ke kelompok yang lain. Koentjaraningrat mengatakan, konflik terjadi karena adanya rasa curiga dan mempersalahkan yang “lain” dalam interaksi sosial. Kecurigaan disebabkan pandangan tidak wajar mengenai golongan lain atau stereotip negatif yang mendarah daging. Rasa curiga juga disebabkan kepercayaan deterministik bahwa hanya pandangan sendirilah yang benar, sedang yang lain salah dan buruk, sehingga tak ada tempat untuk bersikap yang dijiwai oleh rasa toleransi.<sup>27</sup>

Sikap teologis semacam ini tidak lepas dari metode pemahaman agama yang serba tekstualis. Arkoun menyatakan bahwa metode pemahaman tekstualis akan sangat mudah dalam melahirkan paham radikalisme, dan menciptakan jenis keagamaan masyarakat yang serba teologis yang tidak mengarahkan ke ranah kehidupan sosial yang lebih realistis. Pemahaman tekstualis tersebut menjadi meresahkan ketika ditopang oleh pemangku otoritas keagamaan yang bekerja dengan baik di tengah masyarakat, baik secara individu maupun institusi. Otoritas keagamaan dianggap sebagai kekuatan penting untuk melanggengkan hegemoni pemahaman tekstualis ke dalam tubuh kehidupan masyarakat, sebab masyarakat meyakini secara teologis sebagai pemilik kebenaran agama.

Padahal pemahaman dan keyakinan seseorang atas “agama” dan kebenaran mutlak, sebenarnya bersifat interpretatif. Karena bersifat interpretasi maka seorang manusia atau setiap agama sesungguhnya tidak boleh kemudian mengklaim secara mutlak bahwa pemahaman dan keyakinannya adalah benar seratus persen berasal dari Sang Pemilik Kebenaran, dan juga tidak boleh memposisikan diri sebagai pribadi

---

<sup>26</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xi.

<sup>27</sup> Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1980), hlm. 44.

dan institusi pemilik Kebenaran Mutlak tersebut. Dikatakan demikian karena keyakinan seseorang atas kebenaran agama pasti akan sangat banyak melibatkan unsur kemanusiaan dan kebudayaan yang berada di sekitarnya.<sup>28</sup> Artinya, fakta pemahaman setiap manusia terhadap “agama” sifatnya budayawi, sebab pasti akan dipengaruhi oleh aspek sosio-kultural sekitarnya.

Dalam arti lain, pemahaman teologis yang melihat agama memiliki kebenaran absolut dengan menegasikan kebenaran pada agama lain, menjadi sangat tidak berdasar dan tidak realistis. Apalagi di tengah realitas sosial yang majemuk, ketika perbedaan pemahaman dan keyakinan tidak bisa dihindari. Karena jika agama dan pemahaman agama berkembang dalam imajinasi teologis semacam di atas, yakni hidup dengan klaim merasa satu-satunya yang memiliki kebenaran mutlak, maka tentu saja tidak akan pernah mampu menuntun masyarakat mengekspresikan keberagaman yang mewujudkan bumi bersuka cita dalam damai sejahtera. Tentu saja untuk menuju masyarakat damai, bukan hanya teologis, tetapi terdapat di dalamnya muatan-muatan yang sangat kompleks, yakni terkait dengan kepentingan sosial, ekonomi, politik dan sebagainya. Oleh karena itu, dibutuhkan semacam pemahaman teologis sekaligus sosiologis agar dapat memahami bagaimana seharusnya agama sebagai fenomena teologis yang nantinya dapat ikut menata masyarakat demi terciptanya dunia yang sejahtera.<sup>29</sup>

Di era sekarang, persoalan teologi agama kian mengalami tantangan dengan menguatnya gejala konservatisme agama. Pemahaman agama dibangun, menjadi landasan teologis, lebih banyak dari sisi pembacaan yang bersifat literal saja. Mereka yang menganut pemahaman semacam ini (kaum radikal agama) selalu menempatkan dirinya sebagai yang paling benar dan memiliki legitimasi ke-Tuhan-an yang sah untuk memusnahkan ‘yang lain’. Tafsir-tafsir keagamaan terbangun secara eksklusif dan terlalu *harfiah*. Semua agama mengalaminya, baik dalam Islam, Kristen, Hindu, dan lain-lain. Dengan segala ramifikasinya, kaum radikal membangun konsep-konsep teologisnya cenderung pada penggunaan teori konspirasi. Sebuah teori yang dasar asumsinya melihat dunia dalam kerangka dikotomi tajam

---

<sup>28</sup> Muhammad Ali, *Teologi Pluralitas Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003), hlm. 29–32.

<sup>29</sup> Agus Bustanuddin, *Op.Cit*, hlm. 34–35.

antara “kami” dan “mereka”. Dengan bayang-bayang imajinasi yang tampak mengancam, “kami” harus memusnahkan “mereka” atau sebaliknya. Apalagi sebagaimana lazimnya teori konspirasi, kesimpulan sudah dipatok sebelum ada data, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, teori konspirasi ini tak pelak selalu membayangkan dunia dalam kacamata peperangan kosmis. Bukan sebagai sebuah wujud dunia yang santun dan penuh toleransi dan kedamaian.

Semakin meresahkan ketika teologi agama, radikalisme, dan otoritas, kemudian bertalian dalam gerakan politik yang lazim disebut politisasi agama. Menurut Syafi Maarif, agama yang dipolitisasi dalam arti menggunakan agama sebagai kuda tunggangan dalam politik, tidak hanya tunamoral, tapi juga sangat berbahaya. Politisasi agama berpotensi menyulut intoleransi, diskriminasi dan persekusi. Bahkan, dengan indoktrinasi masif, politisasi agama mampu menggerus akal sehat manusia, menciptakan manusia-manusia yang taklid pada teologi maut, pribadi-pribadi penuh paradoks: siap mati, tapi tidak siap hidup.<sup>30</sup> Ditambahkan oleh Mun'im, bahwa pengawalan politik dengan agama secara menggebu-gebu juga berarti penggunaan teologi agama sebagai instrumen politik. Keduanya akan berakibat pada penggeseran peran agama ke ruang publik secara berlebihan. Padahal terdapat sejarah yang cukup panjang mengenai hubungan agama-politik, bahwa semakin agama digunakan sebagai alat politik, maka agama semakin akan kehilangan peran profetiknya, yakni, peran untuk mengoreksi ketimpangan dan ketidakadilan.

### **Konsep Teologi yang Berorientasi Sosial-Majemuk**

Dalam keadaan seperti itu, beberapa intelektual agama kemudian mencoba membangun konsep teologi untuk menciptakan penguatan agama dalam interaksi sosial terutama pada masyarakat yang majemuk.<sup>31</sup> Diasumsikan bahwa jika semua agama secara teologis menjalankan perannya sesuai dengan cita-cita mulia keilahian, maka keharmonisan dan kedamaian diyakini akan dapat terciptakan. Agama tidak lagi dipahami sebagai semata-mata keimanan (teologis), tetapi juga dijadikan sebagai *way*

---

<sup>30</sup> Demikian Buya Ahmad Syafii Maarif dan Sumanto Al-Qurtuby menyampaikan pandangannya dalam diskusi kebangsaan bertajuk “Agama, Politik dan Politisasi Agama” yang dihelat Himpunan Dokter Bhinneka Tunggal Ika di Gedung Museum Kebangkitan Nasional (STOVIA), Jakarta Pusat, 2007.

<sup>31</sup> Wasisto Raharjo Jati, “Teologi Pembebasan sebagai Arena Profetisasi Agama”, (Walisongo, Volume 22, Nomor 1, Mei 2014), hlm. 5.

*of life* dan kebutuhan asasi mengenai makna religiositas dalam kehidupan manusia. Harapannya, hubungan antar pemeluk agama bisa berjalan damai, agama berfungsi sebagai penyelamat dan pembebas benar-benar berjalan mantap dengan penuh kesadaran bagi pemeluknya. Di sinilah keharmonisan antar pemeluk agama tercipta dengan sendirinya tanpa adanya sebuah rekayasa semu.

Dalam hal ini semua pemeluk agama menyadari tugas dan fungsi pelaksanaan agamanya, dan pemeluk agama yang lain juga akan menyadari eksistensi fungsinya masing-masing. Oleh karena itu, sulit akan terjadi pertentangan dan konflik, jika seluruh fungsi berjalan sesuai dengan kesadaran tugasnya.

Muncul beberapa gerakan teologi keagamaan yang kehadirannya menjadi bagian *alternated* pemecah kebuntuan agama di ruang sosialnya. Salah satunya adalah teologi pembebasan.<sup>32</sup> Sebuah teologi yang berasal dari berbagai mazhab pemikiran baik itu pemikiran pembebasan di dunia Barat, Islam, maupun Latin. Adapun ketiga mazhab tersebut memang memiliki konstruksi politik terhadap pembebasan yang sama yakni melawan ketimpangan yang diakibatkan oleh pengaruh rezim otoriter. Namun, yang menjadi menarik adalah masing-masing entitas teologi pembebasan sendiri berkembang sesuai dengan karakteristik berbeda. Teologi pembebasan yang berkembang di Barat sendiri lebih banyak didominasi akar Protestanisme, namun lebih banyak berkembang dalam ranah pemikiran. Teologi pembebasan dalam Islam didominasi pemikiran untuk melawan ketimpangan dan kebodohan. Teologi pembebasan dalam Latin lebih banyak didominasi pemikiran Gereja Romawi dan mengarah pada praksis gerakan.<sup>33</sup>

Dalam bentuk lain muncul pula aliran teologi yang diarahkan untuk menjadi semacam katup pengaman sosial masyarakat majemuk adalah teologi transformatif. Teologi transformatif ini sebenarnya merupakan konkretisasi dari gagasan Fazlur Rahman dan Djohan Effendi. Fazlur Rahman berargumentasi, teologi seharusnya mencerminkan pandangan dunia al-Quran. Dari pandangan dunia ini kemudian dirumuskan etika, dan kemudian hukum. Sejalan dengan itu, Djohan Effendi menyatakan,

---

<sup>32</sup> Victor Tanja I, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi Tentang Isu-Isu Kontemporer*, (Jakarta: Cidesindo, 1998), hlm. 43.

<sup>33</sup> Wasisto Raharjo Jati, *Op.Cit*, hlm. 6.

teologi al-Quran tidak sekadar terbatas pada aspek kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa semata, tetapi juga sangat terkait dengan hal-hal yang sangat praktis yang berhubungan dengan sesama manusia, benda, dan lembaga.<sup>34</sup>

Teologi tranformatif merupakan bagian dari jenis teologi praktis yang melihat bahwa orientasi agama seharusnya dapat melampaui ritual tempat peribadatan dan kebenaran doktrin masing-masing, kemudian lebih jauh menyentuh persoalan sosial keagamaan serta masyarakat secara umum. Dengan kata lain, orientasi teologi agama adalah pada praksis umat manusia. Umat beragama dipandang sebagai subjek yang hidup dengan norma dan nilai-nilai yang mereka pahami, namun pada saat yang bersamaan berinteraksi dengan realitas dan perubahan dalam masyarakat, seperti kondisi ekonomi, politik dan sosial, konflik, pluralitas, modernitas, dan sebagainya. Proses pemahaman dan interaksi inilah yang kemudian memunculkan praksis yang mana proses pertukaran ide dan interpretasi dalam satu komunitas umat manusia terjadi serta menghasilkan pengembangan pemahaman.<sup>35</sup>

Dalam hal ini, perlu ditonjolkan mengenai sisi dari pada penghayatan iman atau dimensi religiositas yang perlu diutamakan. Hal inilah yang sejatinya menjadi *missing link* ketika agama dipahami secara relasional dari atas (*top down*), justru menghasilkan adanya proses justifikasi agama oleh negara, sehingga membuahkan pada munculya agama negara (*state religion*). Pemaknaan agama negara sendiri menegaskan adanya intervensi terhadap ajaran agama. Sesuatu yang paling terlihat jelas dari proses politisasi tersebut adalah penekananan terhadap aspek-aspek sekuritas (*security*), loyalitas (*loyalty*), maupun keselamatan (*salvation*).<sup>36</sup> Masing-masing ketiga paham memiliki berbagai bentuk pemahaman tersendiri, yakni sekuriti (*security*) sendiri memiliki makna bahwa manusia yang hidup di dunia maupun akhirat sendiri adalah entitas yang rentan, sehingga menjadikan posisi tempat ibadah sendiri menjadi satu-satunya juru selamat (*messiah*) bagi seluruh umat manusia di dunia.

---

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", *Al-Hikmah* (No. 9, April-Juni 1993), hlm. 52; Djohan Effendi, "Konsep-Konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 55.

<sup>35</sup> Djohan Effendi, *Op.Cit*, hlm. 55.

<sup>36</sup> Wasisto Raharjo Jati, *Op.Cit*, hlm. 7.

Kondisi itulah yang menyebabkan adanya keterkekangan yang dialami oleh manusia atas agama. Loyalitas tersebut merupakan buah dari proses kerentanan, yakni menuntut kesetiaan umat manusia untuk selalu terikat dalam doktrinasi agama yang komplikatif. Adapun yang dimaksudkan dengan aspek keselamatan adalah adanya proses ketergantungan terhadap tempat ibadah (gereja) sebagai *locus standi* untuk menjadi umat yang selamat di dunia, yakni manusia tidak akan selamat tanpa ada dukungan dari sebuah institusi ibadah. Adapun besarnya pengaruh politik terhadap aksentuasi ketiga hal yang ditunjukkan dari proses sinergisitas agama dan politik itulah yang menjadikan adanya pelanggaran kelas-kelas dalam melakukan dominasi-subordinasi, sehingga menimbulkan adanya penindasan terhadap masyarakat.

Hal tersebut yang kemudian coba ditangkap sebagai bentuk sosialisasi agama yang memiliki peranan penting dalam membina kerangka sosial masyarakat. Agama tidak hanya berbicara sakral semata, namun dimensi profan juga menjadi dipertaruhkan. Politisasi agama berkembang manakala agama kemudian diinterpretasi secara pluralistik oleh berbagai kalangan. Interpretasi pluralis yang menjadikan adanya politisasi terhadap dogma menjadi ajang pembenaran kolektif untuk menekan minoritas.

Adanya berbagai macam faksionalisasi timbul dalam agama-agama di dunia ini sebenarnya tidak terlepas dari proses politisasi terhadap ajaran teologis agama sendiri. Pertentangan dalam memahami ajaran yang kemudian menimbulkan adanya kelompok-kelompok "*liyan*" (*others*) yang selama ini dianggap bukan bagian dari mayoritas. Dikotomi yang berimplikasi kepada *the others* dan yang lain menjadi *the hegemonic* tentu adalah produk dari pada politisasi agama. Terbentuknya kelas penguasa yang disokong oleh saluran korporatisme agamawan, adanya kelas yang *privileged* maupun *neglected* dalam dinamika masyarakat, maupun munculnya *the others* yang merupakan sebetuk dari esensi "penindasan" maupun "ketimpangan" dalam masyarakat sebagaimana yang diakibatkan oleh pengarusutamaan politisasi agama secara *mainstream*.



## BAB II

# INTERAKSI SOSIAL PENGANUT AGAMA

### **Akulturası dan Akomodasi: Interaksi Sosial Agama di Indonesia**

Dalam perjalanan kehidupan majemuk di Indonesia, proses akulturası dan akomodasi terjadi dalam banyak hal, yang kemudian menjadi kata kunci mengapa Indonesia banyak menuliskan kisah sejarah solidaritas yang kuat dalam kehidupan kebangsaannya. Secara kultural, Indonesia diakui banyak negara di dunia sebagai negara yang tingkat kamejumakannya paling tinggi, namun hebatnya selalu memiliki kisah yang besar mengenai solidaritas. Dalam hal ini, solidaritas menunjuk pada suatu keadaan hubungan antara individu dan atau kelompok yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama serta diperkuat oleh pengalaman emosional bersama.<sup>1</sup> Selain melahirkan aktivitas gotong royong, tolong menolong dan musyawarah, kepatuhan yang didasarkan kepada perasaan moral, masyarakat Indonesia juga selalu bergeliat mendorong seperangkat nilai yang memupuk rasa solidaritas atau disebut nilai yang mempersatukan (assosiatif) yang mempunyai butir-butir positif, yaitu persaudaraan, kekeluargaan, kerukunan, dan kegotong-royongan.

*Akulturası* merupakan satu dari sekian konsep yang dikenal mampu menciptakan keadaan tersebut, yakni ketika memperbincangkan akulturası dalam relasi atau komunikasi di antara dua komunitas atau individu yang berbeda kebudayaan. Dewan Penelitian Ilmu Sosial (*the Sosial Science Research Council*) yang terdiri dari Robert Redfield, Ralph Linton, dan Melville J. Herskovits mendefenisikan akulturası sebagai fenomena yang timbul ketika kelompok-kelompok individu yang berbeda budaya kemudian berhubungan secara langsung dan bersinambungan, lalu terjadi perubahan di antara budaya yang asli pada salah satu atau bahkan kedua kelompok. Secara lebih detail, Mulyana memberikan definisi akulturası dalam definisi otoritatif

---

<sup>1</sup> Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Terjemahan) Jilid 1 dan 2, (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 181.

yang menunjukkan bentuk perubahan budaya yang diakibatkan oleh kontak kelompok-kelompok budaya, yang menekankan penerimaan pola-pola dan budaya baru dan sekaligus penunjukan ciri-ciri masyarakat pribumi yang dominan oleh kelompok-kelompok minoritas atau pendatang.<sup>2</sup>

Makna dan posisi akulturasi dalam konteks interaksi sosial semakin jelas ketika mengemukakan makna *asimilasi*. Park dan Burgess mengatakan bahwa asimilasi merupakan suatu proses interpretasi yang melalui proses ini orang-orang dan kelompok-kelompok memperoleh memori-memori, sentimen-sentimen, dan sikap-sikap dari orang-orang atau kelompok-kelompok lainnya, dengan berbagai pengalaman dan sejarah, kemudian menjadi tergabung dalam suatu kehidupan dan kebudayaan yang sama.<sup>3</sup> Definisi dan pemaknaan asimilasi tersebut mencerminkan adanya relasi antara dua kelompok, yaitu satu kelompok sebagai komunitas pribumi biasanya menjadi dominan dan mayoritas terhadap satu kelompok minoritas lainnya yang biasanya merupakan komunitas atau individu yang disebut sebagai pendatang atau migran. Dalam kondisi semacam ini, biasanya kelompok minoritas secara bertahap akan kehilangan identitas dirinya.

Dalam proses reduksi identitas di saat akulturasi berlangsung, menurut Jiobu dapat memunculkan dua kemungkinan akibatnya, yaitu:<sup>4</sup>

- 1) Kelompok minoritas kehilangan keunikannya dan menyerupai kelompok mayoritas. Dalam proses itu kelompok mayoritas tidak mengalami perubahan.
- 2) Kelompok minoritas dan kelompok mayoritas bercampur secara homogen. Masing-masing kelompok akan kehilangan keunikannya, lalu muncul suatu produk unik lainnya, suatu proses yang disebut belanga pencampuran (*melting pot*).

Proses akulturasi disebut juga sebagai gerakan “kultural” yang ditandai dengan perubahan pada pola-pola budaya kelompok minoritas seperti bahasa, nilai, pakaian, dan makanan.<sup>5</sup> Mulyana misalnya menilai bahwa

---

<sup>2</sup> Dalam Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Komunikasi Antarbudaya*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 159.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Robert M. Jiobu, *Ethnicity and Assimilation*, (New York: State Univ of New York Pr, 1988), hlm. 6.

<sup>5</sup> Deddy Mulyana dan Jalaluddin RakHmat (ed.), *Op.Cit*, hlm. 161.

akulturasi merupakan proses dua arah,<sup>6</sup> yang mana secara umum gerakan akulturasi akan dapat terjadi apabila terdapat beberapa hal berikut:

- 1) Kesetian dan keserasian sosial.
- 2) Kesempatan dalam bidang ekonomi.
- 3) Persamaan kebudayaan.
- 4) Perkawinan campur, dan
- 5) Adanya ancaman dari luar.<sup>7</sup>

Adapun proses *akomodasi* merupakan bentuk interaksi yang memiliki nilai positif secara sosial, sebab menjadi gerakan “penetralisir” terhadap bentuk-bentuk interaksi sosial yang cenderung kepada keadaan yang bernilai negatif, yakni akibat adanya persaingan antar kelompok masyarakat. Meskipun persaingan tidak selalu dipandang bernilai negatif, sebab untuk proses percepatan dan perkembangan masyarakat ke arah yang lebih maju, dibutuhkan semangat kompetisi di antara unsur-unsur masyarakat. Dalam proses akomodasi, persaingan dipandang sebagai suatu proses sosial yang muncul lebih awal dalam kerja sama antar kelompok masyarakat, saat beberapa orang atau kelompok berusaha mencapai tujuan yang sama dengan cara yang lebih cepat dan mutu yang lebih tinggi.<sup>8</sup> Persaingan diasumsikan pasti akan dapat terjadi dalam segala bidang kehidupan, misalnya bidang ekonomi, kedudukan, dan kekuasaan. Namun, akan bernilai positif ketika masyarakat bersaing dengan baik, berpacu saling berkejaran menemukan yang terbaik untuk tujuan kemajuan bangsa secara bersama-sama.

Akomodasi terhadap persaingan antar masyarakat, mengutip pengertian Ralph Grillo, merujuk pada suatu keadaan hidup yang tetap saling berdampingan di dalam ruang kesadaran politik yang sama, untuk mengakui perbedaan-perbedaan etnis, budaya, agama, bahasa, hukum, dan tuntunan moral serta praktik-praktik sosial yang mengikutinya.<sup>9</sup> Di

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 162.

<sup>7</sup> Gillin and Gillin, *Cultural Sociology: A Revision and of an Introduction to Sociology*, (New York: The Macmillan Company, 1954), hlm. 487.

<sup>8</sup> Hendropuspito, D, *Sosiologi Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius. 1989). Lihat juga dalam Arkanudin, “Perubahan Sosial Masyarakat Peladang Berpindah, Studi Kasus pada orang Dayak Ribun yang berada di sekitar PIR-Bun Kelapa Sawit Parindu Sanggau Kalimantan Barat”, (Bandung: Disertasi Program Doktor Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran. 2005), hlm. 38.

<sup>9</sup> Ralph Grillo, “Contesting Diversity in Europe: Alternative Regimes and Moral Order”,

antara perbedaan yang ada, sering kali isu akomodasi terhadap keragaman agama jauh lebih mengemuka.<sup>10</sup> Bahkan di beberapa negara menganggap, proses akomodasi terhadap persaingan agama terkadang terlalu rumit. Oleh karena rumitnya, bahkan ada beberapa wilayah atau negara yang betul-betul berupaya menafikan agama dalam kegiatan akomodasinya. Penyebab utamanya adalah karena persaingan dalam konteks agama jauh lebih sensitif, ideologis, serta cakupan “ruang kehidupan”nya yang jauh lebih luas dibandingkan yang lain, sehingga sangat rawan menciptakan konflik berkepanjangan.

Hal ini akan berlaku secara umum pada masyarakat, baik bagi masyarakat yang melihat agama sebagai faktor penting untuk diakomodasi maupun yang selalu berusaha menafikannya. Persaingan agama berulang kali telah menebarkan ancaman konflik yang besar di beberapa wilayah. Misalnya, Perancis adalah salah satu negara yang tidak membolehkan agama menjadi identitas di ranah publik. Dengan konsep *laicite*-nya, Perancis dengan tegas mengatakan kebijakan akomodasinya lebih mementingkan beberapa identitas dan kategori sosial lain daripada identitas agama dan etnis. Bahkan, Perancis secara spesifik menyebutkan praktik-praktik dan kepercayaan apa saja yang boleh dan tidak boleh ditunjukkan di ruang publik negara mereka.<sup>11</sup>

Pada kenyataannya, gesekan agama memang sering kali terjadi terhadap praktik sosial apa saja, baik ekonomi sosial, budaya, politik, hukum, dan lain-lain. Faktor agama acap kali menjadi alat ukur yang dominan bagaimana yurisdiksi dan etika dalam menafsirkan keragaman praktik sosial di tengah masyarakat. Bisa dilihat misalnya ketika agama bersinggungan dengan persoalan hukum. Di antara banyak hukum agama, hukum keluarga misalnya, memiliki peran yang sangat penting sebagai penanda identitas antarbudaya karena fungsinya yang ganda. Hukum keluarga bagi suatu kelompok bisa berfungsi sebagai penentu siapa yang menjadi bagian dalam kelompok dan siapa yang tidak (fungsi pembatas/demarkasi), namun di sisi lain ia juga memiliki fungsi distributif yang mengatur hak dan kewajiban antaranggota,

---

MMG Working Paper 10-02, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2010, hlm. 8.

<sup>10</sup> Bhikku Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, (Cambridge: Harvard University Press, 2000); Lihat juga Seyla Benhabib, *the Claims of Culture*; dan Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions*.

<sup>11</sup> Ralph Grillo, “Contesting Diversity in Europe”, (Berg, Oxford. Discourses of Development: The View from Anthropology) hlm. 1–34.

demikian juga peran antaranggotanya.<sup>12</sup> Mengingat signifikansi fungsi hukum keluarga ini, tak heran jika ia sering kali menjadi pusat identitas kelompok yang perebutan dan argumentasi antar kelompok kemudian terjadi.

Dalam konteks negara, perebutan dan argumentasi semacam ini terjadi dalam wilayah-wilayah akomodasi. *Literature multikulturalisme* senantiasa membicarakan perihal akomodasi ini, dengan merujuk kepada sejumlah upaya negara untuk memfasilitasi praktik dan norma di dalam dan antar kelompok. Misalnya, negara membolehkan kelompok tertentu untuk tidak mengikuti hukum resmi negara seperti kasus kebolehan umat Hindu atau muslim untuk tidak memakai helm ketika naik motor; atau dengan memberikan kuasa kepada kelompok tertentu, misalnya komunitas adat tertentu, untuk mengatur kepentingan kelompok mereka sendiri.<sup>13</sup> Dalam konteks yang lebih luas, akomodasi kemudian menjadi sebuah proses yang bekerja di banyak level dan wilayah yang berbeda, dan tidak hanya melibatkan mereka yang berhubungan dengan praktik peraturan atau kasus-kasus di ruang sidang saja.<sup>14</sup> Bahkan sebagian orang menganggap akomodasi di bidang hukum agama sebagai kesalahan karena menafikan premis kesetaraan di hadapan hukum. Akan tetapi faktanya, perspektif legal-sosial menyatakan bahwa klaim sistem hukum nasional yang seragam dan berlaku untuk semua tidak pernah bisa bertahan lama.

Lebih dari tiga dekade, kita menyaksikan perubahan yang signifikan terkait bagaimana di banyak negara dunia ini berhadapan dengan keragaman, baik keragaman budaya, agama maupun bahasa, kemudian melakukan proses akomodasi. Keragaman yang dahulu dianggap sebagai ancaman bagi stabilitas politik dan karenanya ditentang, sejak tiga dekade lalu malah menjadi bagian dalam pengambilan kebijakan. Salah satu bentuk penerimaan atas keberagaman itu adalah adanya kebijakan multikultural yang diterapkan di beberapa negara. Kebijakan multikultur memiliki arti yang cukup spesifik yang kemudian terkait langsung dengan proses akomodasi negara atas praktik dan tradisi kelompok minoritas di negara tersebut. Beberapa negara

---

<sup>12</sup> Marion Boyd, "Religion-Based Alternative Dispute Resolution: A Challenge to Multiculturalism" dalam Keith Banting, Thomas J. Courchene and F/Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, (Canada: Institute for Research on Public Policy, 2007), hlm. 465.

<sup>13</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), hlm. 25–73.

<sup>14</sup> Ralph Grillo, dkk., *Legal Practice and Cultural Diversity*, (Farnham: Ashgate, 2009), hlm. 20.

yang memberlakukan kebijakan multikultur (akomodasi), di antaranya: Kanada, Australia, Amerika Serikat, dan beberapa negara di Eropa.<sup>15</sup>

Kebijakan akomodasi dalam berbagai manifestasi hukumnya tersebut secara umum bertujuan untuk menjamin masing-masing kelompok mempunyai pilihan untuk menjaga, nomos mereka: yakni suatu keadaan normatif yang hukum dan narasi budaya saling berhubungan dan tidak bisa dipisahkan.<sup>16</sup> Akomodasi atas budaya atau hukum tertentu mengandaikan bahwa negara pasti akhirnya akan menisbahkan kuasa kepada kelompok pemilik budaya atau hukum tertentu. Di sinilah memang paradoks kerentanan multikultural (*the paradox of multicultural vulnerability*) akan mungkin terjadi. Paradoks ini merupakan konsekuensi yang tidak bisa dihindari dari kebijakan negara untuk mengakomodasi budaya tertentu, dan biasanya sebahagian kelompok akan menanggung beban yang tidak proporsional.<sup>17</sup> Logika ini pada praktiknya menimbulkan pertanyaan terkait dengan perlindungan atas hak dasar individu di dalam anggota kelompok.

Menyadari hal ini, jalan keluar yang ditawarkan oleh Ayelet Shachar menarik untuk dipertimbangkan. Shachar mengkritik model pendekatan sekuler mutlak (*secular absolutist model*) dalam pengelolaan keragaman. Model ini menjamin hak yang seragam untuk semua perempuan tanpa memperhatikan afiliasi kelompoknya seperti yang terjadi di Perancis dan Belanda. Namun, di waktu yang bersamaan, Ayelet juga tidak setuju dengan model pendekatan keagamaan partikular (*religious particularis model*) yang mencontoh sistem millet Dinasti Umayyah, yakni masing-masing kelompok agama diberi kewenangan untuk menjalankan hukum agamanya bagi anggota kelompok masing-masing. Model yang terakhir saat ini dipraktikkan di Kenya, India, dan Israel.<sup>18</sup> Berada di antara keduanya, Ayelet Shachar menawarkan apa yang dia sebut dengan “akomodasi transformatif”, yang baik kelompok minoritas maupun negara berbagi yurisdiksi atas wilayah-wilayah yang diperebutkan, misalnya hukum keluarga, hukum pidana, dan pendidikan.

---

<sup>15</sup> <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1355961/Nicolas-Sarkozy-joins-David-Cameron-Angela-Merkel-viewmulticulturalism-failed.html>.

<sup>16</sup> Ayelet Shachar, “Group Identity and Women’s Rights in Family Law: The Peril of Multicultural Accommodation”, *The Journal of Political Philosophy*, Volume 6, No. 3, 1998, hlm. 286.

<sup>17</sup> Ayelet, Shachar, “The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority”, *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 35, No. 2, Summer 2000.

<sup>18</sup> Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women’s Rights*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2001), hlm. 214.

Dalam praktiknya, “akomodasi transformatif” memberikan kelompok minoritas sebagian hak untuk mengurus dirinya sendiri dengan mengundang mereka untuk berbagi wilayah yurisdiksi dengan negara (*joint governance*). Dalam waktu yang sama, model akomodasi ini juga mendorong baik negara maupun kelompok minoritas tersebut memberi perhatian lebih kepada kepentingan anggota yang rentan seperti perempuan, dengan memaksa mereka merebut haknya sebagai warga negara yang berarti menjadi bagian dari yurisdiksi kelompok dan negara.<sup>19</sup> Paling tidak ada dua hal penting dalam model akomodasi ini. *Pertama*, negara memberikan wewenang kepada suatu kelompok untuk mengurus persoalan mereka sendiri terkait dengan hukum, akan tetapi kewenangan ini tidak mutlak. Pada tingkatan tertentu negara berhak untuk intervensi. *Kedua*, bersamaan dengan hal tersebut, proses penguatan pada kelompok yang rentan terus dilakukan sehingga mereka mampu berkontribusi setara dengan anggota kelompok yang lain.

Shachar mensyaratkan tiga prinsip dasar agar akomodasi transformatif ini bisa diterapkan, yaitu bahwa persoalan tersebut bisa dibagi dalam beberapa otoritas (*sub-matter allocation of authority*), tidak ada yang paling berkuasa pada persoalan tersebut (*no monopoly rule*), dan adanya pilihan alternatif jalan keluar (*establishment of clearly delineated choice options*).<sup>20</sup>

- *Prinsip pertama* mengandaikan bahwa setiap anggota kelompok pada dasarnya juga menjadi anggota kelompok yang lain. Bahwa identitas itu pasti majemuk. Misalnya, seorang adalah muslim dan menjadi bagian dari komunitas muslim, akan tetapi dalam waktu yang sama adalah ia warga negara. Oleh karena itu, dalam beberapa persoalan sosial yang penting, seperti perkawinan, pendidikan, hukum pidana, dan lain sebagainya, seorang warga negara menjadi subjek otoritas agama, kelompok, dan negara dalam satu waktu. Yang menarik, Shachar meyakini bahwa setiap persoalan sosial ini pada dasarnya bisa dibagi dalam beberapa bagian persoalan atau “sub-matters” yakni “sesuatu yang berbeda-beda, terpisah namun saling melengkapi”. Misalnya, dalam masalah perkawinan dan cerai. Dalam hal perkawinan dan cerai, negara dan kelompok berbagi otoritas di dalamnya. Negara menjadi pihak yang mengurus fungsi distributifnya, yakni terkait dengan perlindungan hak dan kewajiban antarpasangan, sementara kelompok

---

<sup>19</sup> Ayelet Shachar, *Op.Cit*, hlm. 127.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 129.

lebih peduli pada fungsi demarkasi yang menunjukkan seseorang menjadi bagian dari kelompoknya atau tidak.

- *Prinsip kedua*, tiada yang paling berkuasa (*no-monopoly rule*), mensyaratkan tidak adanya pihak yang merasa paling berkuasa atas satu persoalan sosial yang akan berefek pada individu yang merupakan bagian dari kelompok maupun negara. Kedua prinsip ini, pembagian otoritas dalam satu persoalan (*sub-matter allocation of authority*) dan tidak ada yang paling berkuasa (*no monopoly rule*) menjamin bahwa sebagai pemilik kuasa yang saling melengkapi, baik negara maupun kelompok minoritas adalah pihak yang saling tergantung satu sama yang lain. Kedua prinsip ini tidak hanya mempromosikan dialog dan kerja sama antara negara dan kelompok minoritas, akan tetapi juga mendorong para pengambil kebijakan untuk memperhatikan fakta bahwa seorang individu itu memiliki afiliasi yang beragam, kompleks, tergantung situasi dan kadang afiliasi-afiliasi ini saling bertentangan satu dengan yang lain.
- *Prinsip ketiga*, adanya alternatif pilihan jalan keluar (*establishment of clearly delineated choice options*), terkait dengan pengakuan individu sebagai subjek penting dalam arena sosial yang diperebutkan. Pengakuan bahwa setiap arena sosial memiliki pembagian otoritas (*sub-matters*) memungkinkan seorang individu memilih antara yurisdiksi negara atau kelompoknya jika salah satu pemegang otoritas gagal merespons kebutuhannya. Ketersediaan pilihan ini memberi peluang pihak yang membutuhkan perlindungan, biasanya perempuan, untuk bernegosiasi dan mendapatkan keadilan mengenai persoalan yang diperebutkan.

Meskipun tampak cukup komprehensif untuk dipraktikkan, akomodasi transformatif ini membutuhkan syarat minimal dari negara. Dalam menjalankan fungsi distributifnya, negara berkewajiban untuk menyediakan pendidikan dasar dan beberapa sumber yang diperlukan jika suatu saat “keluar sebagian” (*partially exit*) ini jadi pilihan. Dalam konteks ini, akomodasi transformatif tidak hanya didesain untuk membuka dialog yang terus-menerus antara pemilik otoritas yakni kelompok dan negara, akan tetapi juga sebagai alat untuk menguatkan anggota kelompok yang rentan. Bentuknya bisa sangat jelas seperti perlindungan atas properti dan hak asuh anak dalam kasus perceraian atau dalam bentuk yang tidak begitu nyata seperti menguatkan peran mereka di dalam masyarakat.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Ayelet Shachar, *Op.Cit*, hlm. 132.



## **Beberapa Gambaran Khusus Mengenai “Objek” serta Proses Akulturasi dan Akomodasi di Indonesia**

Sejak lama, proses akulturasi dan akomodasi telah dan selalu diupayakan secara serius di Indonesia, terutama karena melihat potensi-potensi *disasosiatif* (tidak harmonis) dalam kehidupan masyarakat Indonesia disebabkan masyarakatnya yang sangat majemuk. Secara fakta, memang tidak bisa dipungkiri bahwa negara Indonesia sejak awal berdirinya terlahir dari keragaman budaya, etnik dan agama yang cukup banyak dan kompleks. Dapat dilihat sejak sejarah Nusantara, jauh sebelum negara Indonesia berdiri, yang terdiri dari kepulauan Sumatra hingga Pulau Papua, yang memiliki kemajemukan yang sangat luar biasa banyaknya. Adapun kemajemukan yang paling terlihat di sana adalah dalam soal keragaman ras, budaya, dan agama.

Jika dilihat dari ras atau sukunya yang mana dapat dilihat berdasarkan persamaan ciri-ciri fisik dan sifat-sifatnya yang diwariskan secara turun temurun, maka ditemukan ragam warna kulit, bentuk, warna rambut, bentuk hidung, dan mata dan lain sebagainya. Dan pada kenyataannya, masing-masing ras tersebut tentu saja akan diikuti dengan sifat-sifat dan karakter tertentu. Adapun menurut asal usulnya, ras dari nenek moyang di Nusantara diperkirakan merupakan campuran penduduk asli Nusantara dengan bangsa asing yang berlabuh yang beberapa percampuran tersebut dikenal dengan ras; bangsa Melayu Mongoloid, bangsa Papua Melanosoid, dan bangsa Vedoid.

Untuk data terkini, berdasarkan data yang dirilis melalui SP2010, mengenai jumlah ras dan suku di Indonesia hingga tahun 2017, terdapat sekitar 1331 kategori suku yang ada di Indonesia. Tentu data ini menggambarkan fakta bahwa sejak dahulu kemajemukan suku yang ada di Indonesia sangat besar jumlahnya, sebab tidak mungkin keberadaan suku tersebut muncul secara tiba-tiba, pasti telah berlangsung sejak lama. Data terakhir tersebut mencakup ragam dari nama suku, nama subsuku, nama sub dari subsuku, hingga nama lain atau nama alias dari suatu suku, dan lain-lain. Suku Jawa adalah kelompok suku bangsa terbesar di Indonesia. Dengan populasi sebanyak 95,2 juta jiwa atau 40,2 persen dari populasi Indonesia. Sementara itu, di Papua walau jumlah sukunya lebih dari 466, namun populasinya hanya sebanyak 2,7 juta jiwa (1,14 persen).

Kemudian berdasarkan hasil Kerja sama BPS dengan Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) pada tahun 2013 menghasilkan klasifikasi baru yang dapat digunakan untuk menganalisis data suku yang berasal dari SP2010 di atas. Telah dilakukan identifikasi mana saja “kode-

kode” identitas yang merupakan nama lain, subsuku, dan sub-sub suku. Dihasilkan sekitar 633 kelompok suku besar dari kode suku yang tersedia dalam SP2010. Pengelompokan suku terbaru ini dilakukan berdasarkan literatur seperti buku ensiklopedi suku maupun dari pengetahuan para jejaring yang tersebar di seluruh Nusantara.<sup>22</sup>

**Tabel 1. Pengelompokan Suku di Indonesia**

Kelompok Suku Bangsa	Jumlah	Persentase	Ranking
(1)	(2)	(3)	(4)
Suku asal Aceh	4.091.451	1,73	14
Batak	8.466.969	3,58	3
Nias	1.041.925	0,44	30
Melayu	5.365.399	2,27	10
Minangkabau	6.462.713	2,73	7
Suku asal Jambi	1.415.547	0,6	25
Suku asal Sumatera Selatan	5.119.581	2,16	10
Suku asal Lampung	1.381.660	0,58	26
Suku asal Sumatera lainnya	2.204.472	0,93	21
Betawi	6.807.968	2,88	6
Suku asal Banten	4.657.784	1,97	11
Sunda	36.701.670	15,5	2
Jawa	95.217.022	40,22	1
Cirebon	1.877.514	0,79	24
Madura	7.179.356	3,03	5
Bali	3.946.416	1,67	15
Sasak	3.173.127	1,34	16
Suku Nusa Tenggara Barat lainnya	1.280.094	0,54	27
Suku asal NTT	4.184.923	1,77	12
Dayak	3.009.494	1,27	17
Banjar	4.127.124	1,74	13
Suku asal Kalimantan lainnya	1.968.620	0,83	22
Makassar	2.672.590	1,13	20
Bugis	6.359.700	2,69	8
Minahasa	1.237.177	0,52	29
Gorontalo	1.251.494	0,53	28
Suku asal Sulawesi lainnya	7.634.262	3,22	4
Suku asal Maluku	2.203.415	0,93	22
Suku asal Papua	2.693.630	1,14	19
Cina	2.832.510	1,2	18
Asing/luar negeri	162.772	0,07	31
Total	236.728.379	100	

<sup>22</sup> Data BPS.

Selain dilihat dari ragam suku, yang paling penting diingat dalam diskursus multikulturalisme di Indonesia, bahwa kemajemukan masyarakat di Indonesia yang paling signifikan adalah yang ditandai dengan keragaman berdasarkan “agama”. Dalam sudut pandang kemajemukan ini termasuk juga di dalamnya ragam kepercayaan di kelompok-kelompok kecil masyarakat, di luar agama resmi yang ditetapkan oleh pemerintah. Berdasarkan data Kemeterian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) pada 2017, terdapat 187 kelompok penghayat kepercayaan yang tersebar di 13 provinsi di Indonesia. Belum terhitung ragam sekte aliran keagamaan yang beberapa di antara kepercayaan besar yang tidak berafiliasi secara tegas kepada agama resmi sebagaimana yang ditetapkan oleh negara. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa di Indonesia, hanya ada enam agama resmi (agama besar) yang diakui, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Buddha, Hindu, dan Konghuchu. Di luar yang telah disebutkan, kepercayaan, penghayatan atau agama sekalipun, harus berafiliasi kepada salah satu di antaranya (6 agama).

Demografi agama-agama yang ada di Indonesia dipaparkan dalam sebuah tulisan Agus Indiyanto (peneliti UGM). Melalui Center for Religious and Cross-cultural Studies Universitas Gajah Mada (CRCS UGM) dan PUSAD Yayasan Paramadina ditunjukkan bahwa negara Indonesia memiliki penduduk dengan beragam keagamaan dan tidak ada satu wilayah pun (dalam lingkup kabupaten dan provinsi) yang absolut 100% pemeluk satu agama tertentu. Bahkan hasil penelitian Indiyanto menunjukkan bahwa di setiap wilayah, baik kabupaten maupun provinsi di Indonesia, kehidupan keagamaannya pasti pluralistik. Inilah wajah umum demografi agama-agama di Indonesia.

Hasil penelitian Indiyanto tersebut diperoleh melalui pengolahan data statistik Sensus Penduduk tahun 2000 dan 2010 dari Badan Pusat Statistik (BPS). Dan dari hasil penelitian tersebut, Indiyanto membuat pemetaan terhadap pertumbuhan keagamaan di Indonesia sebagai berikut:

### **1. Islam**

- a. 87 persen dari total populasi nasional (207 juta).
- b. Konsentrasi di Jawa dan Sumatra 84 persen.
- c. Pertumbuhan nasional: 1,56 persen.
- d. Rata-rata Tertinggi kawasan Indonesia Timur (Maluku-Papua) 4 persen; terendah: Jawa 1,17 persen.
- e. Rata-rata tertinggi provinsi: Bali 4,85 persen (tambah 200 rb) (kecuali NAD); terendah Sulawesi Selatan 0,34 persen.
- f. Struktur umur muda.

**2. Kristen:**

- a. 7 persen dari total populasi nasional (16,5 juta jiwa).
- b. Konsentrasi merata; Sumatra Utara, Papua, Sulut.
- c. Pertumbuhan nasional: 3,41 persen.
- d. Rata-rata tertinggi kawasan Indonesia Timur (Maluku-Papua) 7,03 persen; terendah: Sumatra 2,51 persen.
- e. Rata-rata tertinggi provinsi: Malut (10,7 persen; tambah menjadi 3 kali lipat); terendah Sulut 1,25 persen.
- f. Struktur umur muda.

**3. Katolik:**

- a. 2,91 persen dari total populasi nasional (6,9 juta jiwa).
- b. Konsentrasi merata; Bali dan Nusra.
- c. Pertumbuhan nasional: 1,19 persen.
- d. Tertinggi kawasan Indonesia Timur (Maluku-Papua) 6,39 persen; terendah: Sumatra - 0,65 persen (Indonesia Barat minus).
- e. Tertinggi provinsi: Papua (6,58 persen); terendah Gorontalo -6,64 persen (kurang 800 orang saja).
- f. Struktur umur muda.

**4. Hindu:**

- a. 1,69 persen dari total populasi nasional (4,0 juta jiwa).
- b. Konsentrasi: Bali dan Nusra (84 persen).
- c. Pertumbuhan nasional: 0,95 persen.
- d. Tertinggi kawasan Indonesia Timur (Maluku-Papua) 3,05 persen; terendah: Kalimantan -14 persen.
- e. Tertinggi propinsi: Gorontalo (7,3 persen); terendah Kalteng -22,5.
- f. Struktur umur dewasa.

**5. Buddha:**

- a. 0,72 persen dari total populasi nasional (1,7 juta jiwa) — tambah 9 ribu jiwa dalam 10 tahun.
- b. Konsentrasi merata di Indonesia Barat.
- c. Pertumbuhan nasional: 0,05 persen.
- d. Tertinggi kawasan Indonesia Timur (Maluku-Papua) 3,35 persen; terendah: sulawesi -0,42 persen.
- e. Tertinggi propinsi: banten (3,4 persen); terendah Riau -5,38 persen.
- f. Struktur umur dewasa.

## 6. Konghucu:

- a. 0,05 persen dari total populasi nasional (117 ribu jiwa).
- b. Konsentrasi Jawa Sumatra (Babel 43,4 persen; Kalimantan Barat 25,4 persen; Jawa Barat 12,6 persen).
- c. Pertumbuhan nasional: tidak diketahui

Dari pemetaan tersebut, dapat dilihat bahwa hampir semua agama di Indonesia mengalami pertumbuhan yang positif, kecuali mungkin Agama Kongfucu sebagai agama yang terakhir diakui negara sebagai agama resmi. Sejak tahun 2000 hingga 2012 agama Kristen secara nasional mengalami pertumbuhan yang paling tinggi yakni (3,41%), tetapi tidak secara langsung fakta tersebut mengindikasikan adanya kristenisasi yang masif di Indonesia. Bila melihat angka absolut pertumbuhan agama Kristen dengan 3,41% adalah 4.708.438 jiwa, maka angka absolut ini masih jauh lebih tinggi dari pertumbuhan agama Islam yakni (1.56%), dengan jumlah sekitar 29.647.390 jiwa. Dengan segala fakta angka tersebut hanya ingin ditunjukkan bahwa di setiap wilayah Indonesia tidak ada homogenitas agama, bahkan di Kabupaten dan Provinsi dengan mayoritas agama tertentu agama lain juga pasti ada. Hal ini menunjukkan bahwa keragaman agama di setiap wilayah Indonesia cenderung merata.

Sesuai sensus BPS 2010, agama yang banyak dianut oleh penduduk Indonesia adalah agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu dan lainnya. Pemeluk agama Islam pada tahun 2010 sebanyak 207,2 juta jiwa (87,18 persen). Pemeluk agama Kristen 16,5 juta jiwa (6,96 persen). Lalu pemeluk Katolik sebanyak 6,9 juta jiwa (2,91 persen). Sedangkan pemeluk agama Hindu yakni 4.012.116 jiwa (1,69 persen). Agama Buddha sebanyak 1.703.254 jiwa (0,72 persen). Kemudian, agama termuda yang diakui pemerintah Indonesia, Konghucu, dianut sekitar 117,1 ribu jiwa (0,05 persen). Terdapat fakta lain, bahwa hingga data terbaru pada tahun 2017, di antara jumlah penduduk Indonesia yang diperkirakan mencapai hampir 262 juta jiwa tersebut (berdasarkan sensus terakhir penduduk tahun 2010 oleh BPS Indonesia), ada sekitar 1 juta lebih masyarakat Indonesia yang tidak diklasifikasikan agamanya. Disinyalir, sebagian dari mereka adalah penganut kepercayaan asli leluhur.

**Tabel 2. Data Jumlah pemeluk agama di Indonesia**

Agama	Jumlah Pemeluk	Persentase
Islam	207.176.162	87,18
Kristen	16.528.513	6,96
Katolik	6.907.873	2,91
Hindu	4.012.116	1,69
Budha	1.703.254	0,72
Khong Hu Cu	117.091	0,05
Lainnya	299.617	0,13
Tidak Terjawab	139.582	0,06
Tidak Ditanyakan	757.118	0,32
Jumlah	237.641.326	100
SENSUS PENDUDUK 2010 BPS INDONESIA		

**Tabel 3. Persebaran Agama di Tingkat Provinsi**

PROVINSI	PERSENTASE PENDUDUK BERDASARKAN AGAMA DI INDONESIA				
	ISLAM	KRISTEN	KATOLIK	HINDU	BUDHA
Aceh	98,19%	1,12%	0,07%	0,00%	0,16%
Sumatera Utara	66,09%	27,03%	3,97%	0,11%	2,34%
Sumatera Barat	97,42%	1,43%	0,83%	0,00%	0,07%
Riau	87,98%	8,76%	0,80%	0,02%	2,06%
Jambi	95,41%	2,66%	0,43%	0,02%	0,97%
Sumatera Selatan	96,89%	0,97%	0,57%	0,53%	0,80%
Bengkulu	97,29%	1,67%	0,37%	0,22%	0,13%
Lampung	95,48%	1,51%	0,91%	1,49%	0,32%
Kep Bangka Belitung	89,00%	1,80%	1,20%	0,09%	4,24%
Kep Riau	79,34%	11,17%	2,28%	0,09%	6,65%
DKI Jakarta	85,36%	7,54%	3,16%	0,21%	3,30%
Jawa Barat	97,00%	1,81%	0,58%	0,05%	0,22%
Jawa Tengah	96,74%	1,77%	0,98%	0,05%	0,16%
D I Yogyakarta	91,95%	2,73%	4,79%	0,15%	0,10%
Jawa Timur	96,36%	1,70%	0,62%	0,30%	0,16%
Banten	94,67%	2,53%	1,09%	0,08%	1,23%
Bali	13,37%	1,66%	0,81%	83,46%	0,54%
Nusa Tenggara Barat	96,47%	0,31%	0,20%	2,62%	0,32%
Nusa Tenggara Timur	9,05%	34,74%	54,14%	0,11%	0,01%
Kalimantan Barat	59,22%	11,38%	22,94%	0,06%	5,41%
Kalimantan Tengah	74,31%	15,97%	2,63%	0,50%	0,10%
Kalimantan Selatan	96,67%	1,32%	0,44%	0,44%	0,32%
Kalimantan Timur	85,38%	9,50%	3,90%	0,22%	0,46%
Sulawesi Utara	30,90%	63,60%	4,40%	0,58%	0,14%
Sulawesi Tengah	77,72%	16,98%	0,82%	3,78%	0,15%
Sulawesi Selatan	89,62%	7,63%	1,55%	0,73%	0,25%
Sulawesi Tenggara	95,23%	1,84%	0,58%	2,04%	0,04%
Gorontalo	97,81%	1,59%	0,07%	0,35%	0,09%
Sulawesi Barat	82,66%	14,21%	1,02%	1,38%	0,03%
Maluku	50,61%	41,40%	6,76%	0,37%	0,02%
Maluku Utara	74,28%	24,90%	0,52%	0,02%	0,01%
Papua Barat	38,40%	53,77%	7,03%	0,11%	0,08%
Papua	15,89%	65,48%	17,67%	0,09%	0,05%
Indonesia	87,18%	6,96%	2,91%	1,69%	0,72%
SENSUS PENDUDUK 2010 BPS INDONESIA					

Berdasarkan data BPS terlampir, terbukti bahwa realitas agama di Indonesia memang sangat heterogen. Dari sini, ada asumsi umum berkenaan dengan interaksi sosial pada sebuah komunitas semacam Indonesia ini, bahwa semakin homogen elemen-elemen yang membangun suatu komunitas atau masyarakat, maka semakin mudah proses interaksi akan berlangsung. Sebaliknya, semakin heterogen elemen-elemen pendukung dalam sebuah komunitas maka dapat diprediksikan bahwa akan sangat mungkin dapat menjadi faktor penghambat bagi terjadinya interaksi sosial yang stabil. Pemikiran ini didasarkan pada beberapa fakta bahwa perbedaan di masyarakat majemuk kerap kali kemudian melahirkan 'kesalahpahaman interpersonal' yang akhirnya menghambat proses komunikasi sebagai salah satu syarat mutlak untuk keberlangsungan interaksi sosial. Hal ini dipertajam dengan asumsi bahwa keadaan yang heterogen meniscayakan bentuk interaksi "persaingan" yang dalam banyak hal dapat mengakibatkan semangat "komunal terbatas" yang berlebihan pada beberapa macam kegiatan. Dengan demikian, dalam banyak kasus persaingan-persaingan antar komunal tersebut melahirkan ragam pertikaian.

Secara sederhana, pertikaian sangat mungkin bisa terjadi karena proses interaksi di dalam masyarakat heterogen, ketika penafsiran makna perilaku tidak sesuai dengan maksud dari pihak pertama, yaitu pihak yang melakukan aksi, bagi pihak kedua atau yang berhadapan langsung dengan akibat aksi tersebut (baik langsung maupun tidak langsung), sehingga menimbulkan suatu keadaan dimana tidak terdapat keserasian di antara kepentingan dan pihak-pihak yang melakukan interaksi. Pada pertikaian bukan sekadar ingin mengungguli yang lain, bahkan terdapat usaha untuk menjatuhkan pihak lawan dengan menggunakan upaya-upaya kekerasan.<sup>23</sup>

### **Interaksi Sosial dalam Kemajemukan**

Tidak selamanya memang interaksi sosial dalam masyarakat majemuk harus melahirkan pertikaian seperti yang dikemukakan sebelumnya. Namun, gambaran tersebut menjadi bagian dari pembuktian teoritis bahwa dalam keadaan yang sangat majemuk masyarakat dipastikan akan mengalami dinamika dalam proses interaksi sosialnya. Interaksi sosial akan menghasilkan berbagai macam tanggapan dan penafsiran baik positif maupun negatif. Rahardjo (1984:114), mengemukakan bahwa interaksi sosial yang bersifat positif akan timbul apabila tindakan dalam

---

<sup>23</sup> Juheifa, "Pengaruh Interaksi Sosial Antara Transmigran Asal Jawa dengan Transmigran Lokal (APPDT) terhadap Perwujudan Integrasi", (Bandung: Tesis Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, 2000) hlm. 14.

interaksi mampu menciptakan suasana hubungan yang harmonis dalam masyarakat. Kondisi ini bisa dicapai jika ada rasa saling menghargai dan mengakui keberadaan masing-masing individu atau etnik. Interaksi yang bersifat negatif apabila tindakan-tindakan dalam interaksi menimbulkan kondisi ketidakserasian atau disharmoni dalam kelompok atau masyarakat yang pada giliran tidak mustahil menimbulkan konflik. Artinya dengan adanya keanekaragaman masyarakat disatu pihak merupakan kekayaan kebudayaan nasional, dilain pihak tidak jarang keadaan tersebut merupakan salah satu faktor penghambat kearah terciptanya suatu kerukunan sosial.

Namun jika merunut fakta-fakta interaksi sosial dalam masyarakat majemuk di Indonesia, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam soal interaksi sosial keagamaan di Indonesia, selalu rawan dalam menciptakan konflik. Faktanya memang benar bahwa telah banyak konflik yang bernuansakan agama terjadi dalam sejarah kehidupan masyarakat Indonesia. Setidaknya hingga 2016 Indonesia telah mengalami banyak insiden kekerasan sejak tahun 1998, mulai dari kekerasan rasial terhadap etnis Tionghoa tahun 1998 di Jakarta, konflik di Maluku 1999-2002, pembersihan etnis Madura di Sampit, Kalimantan Barat tahun 2000, darurat sipil di Aceh, dan konflik Muslim-Kristen di Poso sejak 1998. Fakta tersebut menunjukkan bahwa dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia, konflik yang terjadi dalam kemajemukannya bukan saja tidak saja terbatas pada soal entitas tetapi juga pada dinamika dan akibat dari kinerja ekonomi dan politiknya.

Hal ini tidak luput dari sebab pemaknaan identitas masing-masing individu mengenai identitas yang dimiliki, dan faktanya identitas manusia perindividu ternyata sudah terdapat unsur yang beragam, sesuai dengan situasi dan kondisi tempat mereka berada. Seseorang bisa beridentitas sebagai ayah ketika berada di dalam rumahnya, dan dapat beridentitas sebagai tukang sapu pada saat menjalankan tugasnya di kantor. Hal itu hanyalah dua cara untuk menentukan identitas seseorang. Terdapat banyak cara lainnya yang bisa digunakan untuk itu, seperti Fisher dkk. yang menyebut empat cara untuk memahami identitas, yaitu; latar belakang (identitas yang diwarisi seperti warga negara, agama, dan lainnya); peran (peran dan posisi yang seperti ibu, bapak, direktur, dan lain-lain sebagainya); kekerabatan (siapa kita pada saat menikmati waktu luang seperti pionis, pendaki gunung, dan lainnya); dan sasaran (apa yang menjadi cita-cita dan yang ingin kita capai dalam hidup).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Simon Fisher, dkk., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, (Indonesia: SMK Grafika Desa Putra, 2001), hlm. 46.



Identitas seseorang selain ditentukan oleh dirinya sendiri, juga diberikan (dijuluki) oleh orang lain (baik atas persetujuan kita maupun tidak). Menurut Berger dan Luckmann, identitas merupakan suatu unsur dari kenyataan subjektif dan identitas selalu berhubungan secara dialektif dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial. Begitu memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malah dibentuk ulang oleh hubungan sosial. Oleh karena itu, identitas pada diri seseorang bukan hanya berkaitan dengan keinginan atau kesadaran subjektifnya, namun juga berhubungan dengan legitimasi eksternal dari lingkungannya.<sup>25</sup> Sikap dan perilaku seseorang dalam lingkungan sosialnya akan dipengaruhi oleh identitas apa yang melekat dalam dirinya. Di samping itu, pemahaman seseorang terhadap identitas individu atau kelompok yang lain merupakan dasar dan acuan dalam berinteraksi. Seseorang memperlakukan orang lain atas dasar identitas yang mereka ketahui tentang orang tersebut. Konflik yang terjadi dalam masyarakat sedikit banyak disebabkan oleh pengidentitas-an yang salah oleh seseorang atau kelompok terhadap individu atau kelompok lainnya.

Setiap kelompok memberi batasan-batasan tersendiri tentang identitas dan karakter agamanya masing-masing. Dengan batas-batas tersebut, menurut Barth, setiap anggota kelompok dapat mengidentifikasi mana kelompok agamanya dan mana kelompok agama lainnya. Nilai-nilai agama yang dijalankan oleh setiap anggota kelompok menjadi pertanda untuk membedakan identitas setiap agama. Identitas agama berhubungan dengan nilai-nilai budaya yang dianutnya sehingga dalam berinteraksi dengan individu lainnya identitas etnik akan muncul, dan identitas tersebut biasanya dipertahankan oleh etnik tersebut.

Dalam keadaan yang demikian itu relasi sosial masyarakat Indonesia selama ini terjadi, dimana hubungan-hubungan sosial yang tercipta terjadi sangat dinamis. Hubungan sosial yang dimaksud dapat berupa hubungan antara individu yang satu dengan individu lainnya, antara kelompok yang satu dengan kelompok lainnya, maupun antara kelompok dengan individu. Hubungan antara satu kelompok dengan kelompok lain merupakan wujud interaksi sosial yang didorong oleh adanya saling ketergantungan kebutuhan antara sesama manusia. Interaksi sebagai bentuk hubungan

---

<sup>25</sup> Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (diterjemahkan dari buku asli *The Social Construction of Reality* oleh Hasan Basari), (Jakarta : LP3ES, 1990), hlm. 248.

antarmanusia tidak dapat dilepaskan dari berbagai aspek yang mengitari kehidupan manusia itu sendiri. Interaksi dapat terjadi karena pertemuan langsung antarindividu dan dapat pula terjadi karena persentuhan antaride, paham, dan budaya. Interaksi sosial dapat terjadi jika terdapat kontak sosial dan komunikasi, yang dapat dilihat dari dasar sudut pandang psikologis dan sosiologis.

Pengakuan atas keragaman (entah itu bernama multikulturalisme ataupun pluralisme) pada dasarnya berbagi ruang yang sama ketika berbicara mengenai konsep yang lebih inklusif atas keadilan dengan pengakuan keragaman. Keduanya sangat kritis terhadap istilah keadilan formal yang mendefinisikan keadilan dalam bingkai hak-hak individu yang sama bagi masing-masing orang. Bagi multikulturalis, keadilan yang nyata membutuhkan pengakuan atas hak kelompok yang spesifik, yang mengakui kebutuhan khusus dan kerentanan dari masing-masing kelompok.<sup>26</sup> Akan tetapi, dua hal yang beririsan dalam konsep ini, faktanya memunculkan dilema dalam praktik. Tuntutan atas kesetaraan dalam banyak praktik berkonflik dengan akomodasi terhadap salah satu budaya atas nama multikulturalisme. Dilema ini menjadi tidak terelakkan karena kebanyakan budaya dan tradisi agama yang mapan memiliki tradisi yang mendiskriminasi dan sering kali sulit untuk dikompromikan dengan norma-norma kesetaraan. Akibatnya, upaya negara mengelola keragaman sering kali berkonflik dengan hak-hak minoritas. Dalam hal ini, minoritas dihadapkan pada pilihan yang sulit. Di satu sisi, dia diharapkan tetap loyal terhadap tradisi kelompoknya.<sup>27</sup>

## **A. Interaksi Sosial Agama dengan Budaya**

Dalam diskursus pluralitas agama, khususnya dalam konteks Indonesia, substansi dalam agama dan budaya menjelaskan adanya keadaan demokrasi untuk memperjuangkan bentukan-bentukan baru pada agama agar beradaptasi dengan kebudayaan masyarakat yang ada di Indonesia

---

<sup>26</sup> Andrea T. Baumeister, "Gender Equality and Cultural Justice: The Limits of "Transformative Accommodation", *Critical Review of International Sosial and Political Philosophy*, Vol. 9, No. 3, September 2006, hlm. 401.

<sup>27</sup> Siti Musdah Mulia dan Mark E. Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women Through A Counter Legal Draft to the Indonesian Compilation of Islamic Law" dalam R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (eds), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution*, (Cambridge, Massachussets: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), hlm. 135.

jauh sebelum agama-agama besar datang. Ini sebagai bagian dari upaya membangun interaksi yang cukup relevan dalam menghindarkan konflik “persaingan” antara agama dengan budaya di tengah masyarakat. Adapun sikap yang diambil oleh para pemeluk agama atas keadaan “demokrasi” tersebut tidaklah seragam sesuai dengan cara pandang terhadap realitas tersebut dan pemahaman atas sumber-sumber dasar keyakinan yang dianutnya. Tidak jarang sikap-sikap tersebut bertentangan. Bahkan sikap para pemeluk suatu agama tertentu sangat bervariasi, meskipun masing-masing sikap yang berbeda itu berdasar pada atau mencari legitimasi dari sumber suci yang sama.

Doktrin-doktrin original agama yang bersifat permanen sangat berpengaruh dalam proses akulturasinya dengan budaya. Doktrin merupakan konsepsi yang disematkan kepada Tuhan dengan bentuk yang original tanpa campur tangan akal manusia. Doktrin tersebut mencakup konsepsi keimanan dan hukum agama yang selanjutnya menjadi inspirasi pola pikir dan pola bertindak masing-masing agama agar konsisten mencapai kebertuhanan. Hal ini yang sering kali menjadikan doktrin agama sebagai *center* (pusat) yang kemudian dikontraskan dengan segala hal buatan manusia sebagai feri-feri atau pinggiran manusia. Budaya dengan segala cakupannya dalam hal ini ditempatkan sebagai yang terpengaruh atau *realm of influence* atau kawasan- kawasan yang dalam relasi sosial berada di bawah pengaruh besar doktrin-doktrin agama (*great tradition*).<sup>28</sup>

Proses akulturasi antara agama Islam dengan budaya kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan *local genius*, yaitu kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya. Agama dan budaya menempatkan diri pada masing-masing lokal dengan kekuatan pengaruhnya kepada yang lain. Pada banyak sisi, *local genius* digunakan secara mandiri paling tidak agar mampu bertahan terhadap budaya luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembanganbudaya selanjutnya.

---

<sup>28</sup> Yustion dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), hlm. 172.

Dalam kehidupan masyarakat Indonesia, agama Islam sangat dominan dalam proses akulturasinya kepada budaya setempat. Dalam konteks inilah terkadang Islam sebagai agama sekaligus dilihat pula sebagai budaya masyarakat Indonesia. Budaya-budaya lokal Indonesia telah banyak yang dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan “akulturasi budaya”, antara budaya lokal dan Islam.<sup>29</sup> Ada beberapa upaya akulturasi yang kemudian menjadikan Indonesia dikenal cukup kuat menjaga kemajemukannya dalam peluang-peluang kerukunan, kebersamaan, dan solidaritas bersama. Beberapa jenis bentuk kebudayaan yang merupakan hasil akulturasi budaya dan agama di Indonesia dapat dilihat dalam bentuk-bentuk masjid, makam, seni rupa dan aksara, seni sastra, sistem kalender, seni musik dan tari, dan sistem pemerintahan.

Di abad ke-20, interaksi sosial masyarakat agama di Indonesia dalam konteks kebudayaan menjadi polemik ketika harus memposisikan kebudayaan Timur dan Barat dalam kebudayaan Indonesia.<sup>30</sup> Dalam hal ini kaum penjajah yang berasal dari Eropa, termasuk di dalamnya ajaran dan praktik dari agama Kristen, diposisikan sebagai kebudayaan dari Barat. Adapun kebudayaan hindia, timur tengah, dan asia dianggap sebagai kebudayaan yang berasal dari Timur. Keduanya diletakkan ke dalam oposisi *biner*, dengan mengemukakan istilah-istilah prinsipil yang dikategorikan untuk menggambarkan kedua kutub yang berbeda. Timur dan barat didikotomikan dalam istilah, statis vs dinamis, jiwa vs jasmani, spiritualisme vs materialisme, perasaan vs intelektualisme. Pada masa tersebut, Indonesia diharuskan untuk memilih rujukan akulturasinya agar kemudian bergerak menuju kepada “Indonesia baru” pasca kemerdekaan. Semangat untuk keluar dari keadaan “Indonesia lama” begitu kuat lebih karena kebudayaan “Indonesia lama” terbukti banyak tertinggal jauh di belakang kebudayaan negara-negara besar di luar sana.

Sebagian tokoh nasional kemudian mencoba mengarahkan Indonesia secara kebudayaan agar merujuk kepada kebudayaan Barat. Hal ini dikarenakan memang sejak awal Indonesia sedang bergerak menuju kepada Barat dengan munculnya semangat keindonesiaan yang melepaskan sekat-

---

<sup>29</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 286-291.

<sup>30</sup> Choirotun Chisaan, *Lesbumi strategi politik kebudayaan*, (Yogyakarta: Lkis, 2008), hlm. 18.

sekat primordial kesukuan dan agama untuk menjadi satu rasa kebangsaan yakni Indonesia (*nasionalisme*). Keinginan tersebut semakin terlihat maju dengan munculnya perkumpulan Budi Utomo pada tahun 1908 dalam wadah organisasi yang diatut secara modern dan dipimpin oleh mereka yang mendapat didikan barat atau pengaruh barat. Bahkan nama Indonesia yang dicita-citakan itu sendiri jelas sebagai bukti bahwa semua hal kemajuan Indonesia diperoleh dan diimpor dari kebudayaan Barat. Hal ini melampaui spektrum besar bahwa Barat secara keagaamaan tidak mewakili keagaamaan Islam sebagai agama mayoritas dalam masyarakat Indonesia.

Dari pihak yang berbeda, kelompok pendukung rujukan kebudayaan Timur mengharuskan Indonesia untuk merujuk dan berakulturasi dengan kebudayaan dari arah Timur. Mereka membawakan argumentasi mengenai keaslian kebudayaan Indonesia yang sangat identik dengan kebudayaan Timur secara umum, terutama ketika terkait soal bentuk “rasa” dan perilakunya. Kebudayaan Barat dianggap jauh berbeda dengan kebudayaan asli Indonesia, sebab identik dengan sekularisme dan kapitalisme, bahkan sangat identik dengan sistem keagaam Kristen. Hal ini tentu akan membuat rakyat Indonesia yang notabene mayoritas muslim, sangat sulit menjadikan kebudayaan Barat sebagai rujukan kebudayaannya. Menurut mereka, secara historis dan teologis, kebudayaan Islam yang berasal dari tanah arab, identik dengan kebudayaan Timur secara umum, termasuk bagi Indonesia.

Keadaan ini menunjukkan betapa perbincangan mengenai *oposisi biner* dua kutub kebudayaan tersebut telah menempatkan masyarakat Indonesia dalam polemik kebudayaan yang berkepanjangan, hingga sekarang. Adapun hal yang penting untuk digarisbawahi adalah bahwa polemik yang terjadi tersebut, yang bermula pada sekitar tahun 1930-an, tidak dilakukan dengan pelibatan massa.<sup>31</sup> Dan ini yang kemudian menjadi ciri khas polemik kebudayaan di masa sebelum dan awal kemerdekaan. Barulah ketika melewati masa pasca kolonial sekitar tahun 1950-an, refleksi kebimbangan orientasi budaya tersebut semakin tajam, ditandai dengan tradisi polemik yang menggunakan pelibatan massa dan berkembang menjadi politik-praktis aliran-aliran keagamaan dan kebudayaan. Faktor penting penyebab perubahan arah itu adalah sikap partisan sebagai intelegensia, baik perseorangan maupun kelompok yang berafiliasi dengan partai politik tertentu secara langsung maupun tidak langsung. Fenomena

---

<sup>31</sup> Achdiat, K. Miharja, *Polemik kebudayaan: pokok pikiran St. Takdir Alisjahbana*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1997), hlm. 101.

ini tidak bisa dilepaskan begitu saja dari gejala maraknya partai politik yang lahir, khususnya tahun 1950–1960 sebagai salah satu tuntutan politik di Indonesia saat itu.

Meskipun interaksi sosial dengan menempatkan polemik kebudayaan Timur dan Barat sebagai isu sentral, persoalan turunan lain seperti polemik tentang pendidikan dan keberagamaan tidak luput menjadi perhatian. Polemik pendidikan yang mewakili masing-masing kultur Timur dan Barat menjadi bagian dari politik kebudayaan dan persinggungan dengan soal keberagamaan masyarakat Indonesia. Pendidikan modern yang menggunakan sistem modern, serta perangkat perilaku dan kebudayaan modern, sampai kepada hal yang teknis di dalam kultur murid kepada guru, kebebasan berijtihad dan berargumentasi, diposisikan sebagai kebudayaan Indonesia baru yang merujuk kepada kebudayaan Barat. Sedangkan pondok pesantren atau sistem pondokan, surau merepresantasikan kultur Timur yang dianggap sebagai model pendidikan yang asli dari kebudayaan Indonesia. Tentu saja dikotomi pesantren dan bukan pesantren sebagai asli dan tidak asli bagi kebudayaan masyarakat Indonesia, berangkat dari konteks keberagamaan masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam.<sup>32</sup> Penghadapan dua model pendidikan dianalisis secara kebudayaan oleh Alisyahbana dalam sebuah esainya yang berjudul *Didikan Barat dan Didikan Timur*. Polemik menjadi jantung polemik kebudayaan Indonesia yang sesungguhnya karena merefleksikan situasi peralihan yang dihadapi oleh masyarakat kolonial di masa-masa akhir pemerintahan Hindia Belanda.

Di sisi lain, muncul pula kebingungan akut dalam menempatkan agama Islam dalam soal dominasinya terhadap akulturasi kebudayaan Indonesia. Agama Islam diidentikkan dengan kebudayaan Arab di tengah kebudayaan Barat dan kebudayaan India serta kebudayaan asli warisan leluhur nenek moyang bangsa Indonesia. Dalam banyak kasus, masyarakat Indonesia dibuat sibuk oleh perdebatan antara ajaran-ajaran asli Islam versi pengertian tekstual dari zaman Nabi Muhaamad saw. dengan ajaran Islam yang bukan lagi asli secara tekstual dan bentuknya tetapi telah berakulturasi (bercampur) dengan kebudayaan leluhur di tanah Nusantara. Di pihak yang satu, mengatasnamakan diri mereka sebagai gerakan pemurnian Islam, kembali kepada Al-Quran dan Sunnah, di pihak yang lain menyebut diri sebagai gerakan Islam sadar kebudayaan, yang berciri khas

---

<sup>32</sup> *Ibid.* hlm. 103.

Islam Nusantara, yang menghargai warisan leluhur, dan mengedepankan kesatuan bangsa dalam kemajemukan berdasarkan kekayaan Nusantara.

### **Agama (Islam) dan Budaya Lokal Indonesia**

Secara sosiologis, Islam sebagai agama dominan di Indonesia dianggap sebagai sebuah fenomena sosio-kultural, melampaui agama lain yang minoritas. Di dalam dinamika ruang dan waktu, agama Islam harus dilihat kembali secara ontologis bahwa pada mulanya Islam berfungsi sebagai subjek pada tingkat kehidupan nyata yang berlaku sebagai objek dan sekaligus berlaku baginya berbagai hukum sosial. Eksistensi Islam antara lain sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial tempat agama tersebut tumbuh dan berkembang.<sup>33</sup> Di berbagai belahan dunia, Islam pernah mengalami puncak kejayaan peradaban, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa di beberapa tempat lain, Islam justru mengalami kemunduran dan bahkan tenggelam ditelan oleh perubahan zaman. Dinamika Islam dalam sejarah peradaban umat manusia dengan demikian sangat ditentukan oleh pergumulan sosial yang pada akhirnya akan sangat berpengaruh dalam memberi warna, corak, dan karakter Islam.<sup>34</sup>

Jika menilik sejarah awal perkembangan Islam di Indonesia, ajaran-ajaran Islam yang hadir telah banyak menerima akomodasi dari budaya lokal.<sup>35</sup> Harus diakui bahwa Islam sebagai agama memang telah banyak memberikan alternatif, norma-norma aturan baru tentang kehidupan dibandingkan dengan agama-agama lain yang datang sebelumnya. Bila dilihat hubungan antara Islam dengan budaya, paling tidak ada dua hal yang semestinya diperjelas: 1) Islam sebagai konsepsi sosial budaya, dan 2) Islam sebagai realitas budaya. Islam sebagai konsepsi budaya ini oleh para ahli sering disebut dengan *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut dengan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal) atau juga *Islamicate*, bidang-bidang yang “Islamik”, yang secara bentuk kehadirannya merupakan hasil dari pengaruh Islam.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), hlm. 393.

<sup>34</sup> Moeslim Abdurrahman, “Ber-Islam Secara Kultural”, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. 150.

<sup>35</sup> Syarifuddin Jurdi, *Sejarah Wahdah Islam: Sebuah Geliat Ormas Islam di Era Transisi*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), hlm. 6.

<sup>36</sup> Tradisi besar (Islam) adalah doktrin-doktrin original Islam yang permanen, atau setidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam ruang

Membicarakan Islam, lebih khusus lagi tentang warna, corak, dan karakter Islam di dalam dinamika ruang dan waktu tertentu pada hakikatnya adalah berbicara tentang bagaimana Islam direproduksi ulang oleh lingkungan sosialnya tempat agama Islam hadir. Kenyataan membuktikan bahwa dari berbagai hasil penelitian yang dilakukan banyak pakar, ditemukan berbagai corak dan karakter Islam pada berbagai tempat dengan berbagai macam coraknya, yang menunjukkan proses reproduksi budaya lokal terhadap agama Islam. Clifford Geertz menemukan perbedaan corak Islam Maroko yang puritanis dan Islam Indonesia yang sinkretis (akomodatif dan akulturatif) tersebut. Lebih lanjut, Geertz secara lebih khusus lagi membagi Islam dalam beberapa varian: *Abangan*, *Santri*, dan *Priyayi*.<sup>37</sup> Selain Geertz, ada juga Mark R. Woodward yang meneliti tentang Islam Jawa di Yogyakarta. Berdasarkan temuannya, Woodward membuat klifikasi agama rakyat di Jawa, pada *abangan* dan *priyayi* sebagai Islam Jawa, pengikut *kebatinan* sebagai *kejawan*, dan pemegang *ortodoksi Islam* sebagai Islam normatif, serta *mistisisme* yang direpresentasikan oleh raja.

Pandangan Geertz menyatakan bahwa Islamisasi di Jawa, yang dimulai pada abad ketiga belas, adalah parsial dan variabel. Muslim yang taat, yang disebut *santri*, terpusat di pesisir utara, di daerah-daerah pedesaan yang merupakan tempat terdapatnya sekolah-sekolah tradisional Islam, dan di kalangan para pedagang di perkotaan. Yang disebut dengan *abangan* adalah mayoritas petani, yang meski secara nominal adalah Islami, tetap terikat dalam animisme Jawa dan tradisi nenek moyang. Golongan tradisional, terpendang, terutama di perkotaan, meski secara nominal muslim, mempraktikkan bentuk mistisisme yang berasal dari Hindu-Buddha sebelum Islam masuk di Jawa. Golongan bangsawan yang kemudian menjadi birokrat ini, dan orang-orang yang mengadopsi gaya hidup mereka, disebut *priyai*.<sup>38</sup>

---

yang lebih kecil doktrin ini tercakup dalam konsepsi keimanan dan Syariah-hukum Islam yang menjadi inspirasi pola pikir dan pola bertindak umat Islam. Sedangkan tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence*- kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam (*great tradition*). Tradisi lokal ini mencakup unsur-unsur yang terkandung di dalam pengertian budaya yang meliputi konsep atau norma, aktivitas serta tindakan manusia, dan berupa karya-karya yang dihasilkan masyarakat. Lihat Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 13.

<sup>37</sup> Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), hlm. 6.

<sup>38</sup> Clifford Geertz, *Abangan, Santri*, hlm. 6-7



Berangkat dari variasi tersebut, Geertz telah mengembangkan pandangannya dan berasumsi bahwa Islam yang dianut orang Jawa adalah artifisial (buatan) dari orang-orang atau budaya lokal Jawa. Islam Jawa sejatinya adalah Islam yang dilumuri dengan praktik-praktik sinkretisme.<sup>39</sup> Menurut pandangan Geertz pengaruh Islam di Jawa tidak terlalu besar. Islam hanya menyentuh kulit luar budaya animisme, Hindu, dan Buddha yang telah mendarah daging di hampir seluruh masyarakat Jawa. Sinkretisme yang disebutkan Geertz tersebut tampak pada citra dari masing-masing struktur sosial di tiga varian (*Abangan*, *Santri*, dan *Priyayi*): ritual yang berkaitan dengan usaha-usaha untuk menghalau makhluk halus jahat yang dianggap sebagai penyebab dari ketidakteraturan dan kesengsaraan dalam masyarakat, agar ekuilibrium atau keseimbangan dalam masyarakat dapat dicapai kembali (varian *abangan*), penekanan pada tindakan-tindakan keagamaan sebagaimana digariskan dalam Islam (varian *santri*), dan suatu kompleks keagamaan yang menekankan pada pentingnya hakikat *alus* sebagai lawan dari *kasar* (*kasar* dianggap sebagai ciri utama kaum *abangan*), yang perwujudannya tampak dalam berbagai sistem sosial yang berkaitan dengan etika, tari-tarian, berbagai bentuk kesenian, bahasa dan pakaian (varian *priyayi*).<sup>40</sup>

Islam Jawa menurut Woodward memiliki keunikan tersendiri daripada Islam di daerah-daerah lain, sedangkan keunikan tersebut menurut Woodward bukan terletak pada aspek dipertahankannya budaya agama pra-Islam, melainkan lebih disebabkan oleh karena adanya konsep tentang bagaimana membentuk manusia sempurna sesuai dengan aturan-aturan sosial yang berlaku di masyarakat. Keunikan Islam Jawa menurut Woodward itu dapat dijelaskan dengan karakteristik dari dua segi, yaitu penekanannya pada aspek batin dan melaksanakan ritus-ritus tertentu sebagai manifestasi dari penekanan pada aspek batin. Dalam hal ini, Woodward memandang bahwa Islam di Jawa lebih cenderung menekankan aspek “isi” (dalam bentuk mistik) daripada wadah (kesalehan normatif/syariah). Persepsi mereka tentang yang dimaksud “isi” adalah Allah, sultan, batin, dan mistik. Sedangkan “isi” mistik itu sendiri meliputi keberadaan wahyu, *kasekten*, *kramat*, dan kesatuan mistik.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar”, *Abangan, Santri*, hlm. vii-viii.

<sup>41</sup> M. Murtadho, *Islam Jawa; Keluar dari Kemelut Santri vs Abangan*, (Yogyakarta: Lapera, 2002), hlm. 32–33.

Nur Syam memberikan pandangan yang berbeda dalam penelitiannya tentang masyarakat nelayan di Tuban Jawa Timur. Nur Syam dalam penelitiannya menyatakan bahwa Islam pesisiran adalah Islam yang telah melampaui dialog panjang dalam rentang sejarah masyarakat dan melampaui pergumulan yang serius untuk menghasilkan Islam yang bercorak khas. Corak Islam inilah yang disebut sebagai Islam kolaboratif, yaitu Islam hasil konstruksi bersama antara agen dengan masyarakat yang menghasilkan corak Islam yang khas, yakni Islam yang bersentuhan dengan budaya lokal. Tidak semata-mata Islam murni tetapi juga tidak semata-mata Jawa. Islam pesisir merupakan gabungan dinamis yang saling menerima dan memberi antara Islam dengan budaya lokal.<sup>42</sup>

Beatty mendeskripsikan bahwa Bayu adalah sebuah desa yang memiliki kekayaan budaya dan tradisi keagamaan yang justru melahirkan keharmonisan. Semua elemen masyarakat dari kelas dan ragam manapun berbaur dan melakukan kompromi-kompromi teologis tanpa menimbulkan persengketaan. Ada perasaan dan tanggung jawab bersama menciptakan suasana kehidupan desa yang penuh dengan kedamaian. Oleh karena itu, berbagai ritus terutama *slametan*, pemujaan roh halus, pertunjukan barong yang bernuansa magis, mitos tempat keramat dan person misalnya, menggambarkan suasana kekaburan hubungan antara elemen-elemen masyarakat di wilayah tersebut.<sup>43</sup> Deskripsi ini barang kali dapat menjadi koreksi atas temuan Geertz, bahwa praktis ketiga varian *santri*, *abangan*, dan *priyai*, menghuni dunia yang berbeda dan setiap varian itu konsisten dengan identitas mereka masing-masing.

Untuk menguatkan fakta akulturasi dan akomodasi agama dan budaya lokal di Indonesia, pada perkembangan mutakhir, dilakukan sejumlah penelitian kaitannya dengan bagaimana melihat relasi agama dengan tradisi lokal di Indonesia. Mungkin, Jawa sebagai pusat kajian utama, karena wilayah Jawa dianggap sebagai “ruang utama” pertemuan antara agama dan budaya Nusantara yang lebih masif dari pada wilayah lain, terkhusus di masa-masa awal kedatangan Islam di Nusantara. Seperti yang ditunjukkan dalam sebuah studi lapangan yang dilakukan oleh Joko Tri Haryanto. Dia melakukan studinya di beberapa kelompok masyarakat, khususnya yang berada di wilayah tradisi dan budaya keagamaan dapat

---

<sup>42</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*..... hlm. 286–291.

<sup>43</sup> *Ibid*.... hlm. 163.

dilihat pada hubungan penganut Islam Aboge di Banyumas Jawa Tengah dan penganut tradisi Tengger di Pasuruan Jawa Timur.<sup>44</sup> Dua lokus tersebut dapat menjadi gambaran tentang relasi agama dengan tradisi lokal dalam konteks hubungan intern umat Islam. Masyarakat penganut Aboge dan Masyarakat Tengger yang beragama Islam menyatukan aspek budaya lokal dengan keberagamaan mereka.

Aliran Islam Aboge sudah mulai ada di daerah Pekuncen Banyumas sejak sebelum kemerdekaan. Aboge sendiri adalah singkatan dari *Alif Rebo Wage*, yaitu suatu hitungan yang dipakai oleh penganut Aboge untuk menentukan tanggal, bulan, dan tahun seperti halnya Hijriah atau Masehi. Penganut aliran Aboge dalam menentukan bulan Ramadan tidak memakai kalender hijriah, akan tetapi menggunakan kalender (*almanac*) Aboge. Hal inilah yang menjadikan awal dan akhir bulan puasa bagi penganut aliran Islam Aboge berbeda dengan umat Islam pada umumnya. Demikian pula dalam ibadah lainnya sama, hanya yang khas dilakukan penganut Islam Aboge adalah Sholat Ied yang disebut sholat *Ngitqi* (*Itqi*) setelah puasa Syawal pada tanggal delapan bulan Syawal pagi hari, dan sholat Rebo Wekasan yang dilaksanakan pada hari Rabu pagi terakhir bulan Safar (Sodli, 2012).

Perbedaan tersebut tidak menyebabkan adanya konflik di masyarakat lingkungan Aboge. Hubungan antara penganut Islam Aboge dan umat Islam pada umumnya (Islam *mainstream*) berjalan dengan baik dan rukun. Hal ini terlihat dari pelaksanaan shalat jamaah di masjid Islam Aboge, masjid Rabak yang tidak hanya diikuti oleh penganut Aboge saja tetapi juga yang lain. Demikian pula kegiatan tradisi lainnya seperti sedekah bumi dan slametan yang umumnya diisi dengan tahlilan juga dilakukan bersama-sama, bahkan ada kalanya dipimpin oleh pimpinan Aboge Kyai Zaenal (Sodli, 2012).

Hubungan umat Islam dengan masyarakat yang memegang tradisi juga terjadi di lingkungan masyarakat Tengger, Jawa Timur. Daerah Tengger merupakan wilayah lereng Gunung Bromo yang terkenal dengan tradisi *Kasodo*, yakni ungkapan rasa syukur bagi Tuhan Yang Maha Esa dengan memberikan sesaji berbagai hasil bumi pada kawah Gunung Bromo. Masyarakat Tengger pada masa lalu memiliki kepercayaan lokal Tengger. Mulai tahun 1900-an ketika di daerah Tosari dibangun hotel oleh pemerintahan kolonial Belanda, di antara buruh-buruh bangunan

---

<sup>44</sup> Joko Tri Haryanto, "Relasi Agama Dan Budaya Dalam Hubungan Intern Umat Islam: The Relationship Between Religion And Cultures Among Muslims", *Jurnal Smart* Volume 01 Nomor 01 Juni 2015.

adalah pemeluk Islam yang akhirnya menetap dan mendakwahkan Islam di wilayah pegunungan Tengger. Tahun 1960 hingga 1967 merupakan masa puncak masuknya warga Tengger ke dalam Islam, yakni dengan masuknya Nahdatul Ulama (NU).

Akulturası budaya dan penerimaan tradisi-tradisi lokal sebagai bagian dari lingkungan budaya bersama menjadi faktor kuat terciptanya kerukunan di masyarakat. Kegiatan penganut Islam Aboge seperti waktu memulai tanam padi, memanen padi, membuat rumah, dan menempati rumah baru berdasarkan pada almanak Aboge dan ditandai dengan kegiatan *slametan*. Kegiatan *slametan* ini mengundang tetangga untuk membaca tahlil dan doa untuk para leluhur. Selain tradisi *slametan*, tradisi sedekah bumi yang diadakan oleh pengurus RT atau RW pada bulan Syuro juga menjadi ruang temu bagi penganut aliran Aboge dan masyarakat umum. Hal yang sama juga ditunjukkan dalam hubungan umat Islam di Tengger. Masyarakat Muslim Tengger hidup harmonis berdampingan dengan masyarakat Tengger yang beragama Hindu dan masyarakat pendatang yang beragama Islam. Mereka melestarikan silaturahmi yang disebut dengan Sonjo. Demikian pula dengan acara adat Kasada yang merupakan ruang bertemu bersama masyarakat Tengger. Prosesi Kasada menunjukkan hubungan antara dukundukun Tengger dengan tokoh agama dan tokoh masyarakat terjalin secara harmonis. Pembacaan mantera dilakukan oleh dukun dan tetua adat, termasuk kehormatan untuk pembacaan mantera *Junggiring Saloka* yang diberikan kepada tokoh agama Islam di Desa Tosari yang merupakan gubahan dari do'a secara Islam dengan memakai bahasa Jawa.

Konteks relasi agama dan tradisi lokal dapat dilihat dalam dinamika hubungan umat muslim yang sangat menarik. Umat Islam di luar dua komunitas tersebut, Islam Aboge maupun Tradisi Tengger dapat menerima keberadaan tradisi lokal tersebut sebagai bagian tak terpisahkan dari sejarah keberadaan Islam di lingkungan mereka. Dengan demikian, hubungan antara komunitas yang memegang tradisi lokal dengan umat Islam lainnya berjalan secara positif. Analisis Geertz (1989: 527) yang membagi masyarakat Jawa dalam tiga varian, priyayi, santri, dan abangan, mengembangkan pandangan bahwa Islam yang dipeluk oleh orang Jawa adalah Islam artifisial yang dilumuri oleh praktik-pratek sinkretisme. Agama hanya memberi sentuhan kulit luar budaya animisme, Hindu, dan Buddha yang telah berakar kuat dalam masyarakat Jawa. Faktor daya tawar budaya dalam bentuk akulturası menjadikan faktor yang dapat mendukung terjadinya relasi damai antarumat Islam sendiri. Masyarakat Jawa muslim

dapat menerima kelompok-kelompok muslim yang memegang tradisi lokalnya sebagai bagian dari identitas sosial bersama.

Hubungan harmonis antara agama dengan tradisi lokal sebenarnya bukan hal baru. Menurut Kuntowijoyo (2001: 196), agama dan budaya adalah dua hal yang saling berinteraksi dan saling memengaruhi, baik dalam mengambil bentuk, simbol, maupun isi/nilai. Proses penerimaan Islam dalam masyarakat tradisional, terutama masyarakat Jawa, akulturasi antara agama dengan budaya lokal cukup kuat. Masyarakat Jawa berhasil mengembangkan kebudayaan yang kaya raya dengan menyerap dan memanfaatkan unsur-unsur agama dan kebudayaan Hindu-Buddha, dengan menyesuakannya dengan tradisi Kejawen (Hasan, 1990: 59). Hal itu sekaligus menjadi strategi dakwah dengan menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal (Azra, 1998: 32).

Salah satu asumsi dari batas budaya (*cultural boundary*) adalah bahwa budaya adalah "bersama" oleh anggota masyarakat. Oleh karenanya, di dalam kebersamaan tersebut terdapat sifat saling berbagi (*sharedness*), yang dianggap sebagai *trade mark* dari budaya. Asumsi ini menunjukkan bahwa orang-orang dalam suatu sistem budaya berbagi satu set karakter yang unik untuk keanggotaan kelompok mereka, dan saling berbagi sebagai produk dari transmisi budaya dan akuisisi yang sering terjadi melalui interaksi pribadi di antara anggota kedekatan fisik (Chang, 1998). Pada lingkungan Tengger dan Banyumas, terdapat dua identitas yakni identitas budaya Islam dan identitas budaya Tengger, dengan identitas budaya Islam dan identitas budaya Aboge. Masing-masing budaya saling bertemu dalam ruang budaya tertentu dan saling berbagi membentuk budaya bersama, yang disebut tradisi lokal atau tradisi populer seperti *slametan*, sedekah bumi, *Kasada* ataupun *Sonjo*. Tradisi bersama semacam ini mencairkan batas-batas budaya sehingga dapat membangun relasi damai antar pemilik budaya.

## **B. Interaksi Sosial Agama dengan Ekonomi**

Dalam perspektif sosiologis, agama bukan hanya dipandang sebagai sesuatu yang bersifat doktrinal-ideologis yang bersifat abstrak, tetapi agama muncul dalam bentuk-bentuk material, yakni dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks inilah, agama dipandang sebagai bagian dari kebudayaan dan juga ekonomi. Identitas-identitas keagamaan bahkan biasanya lebih mudah ketika di-materialisasi melalui cara berpikir, cara bertindak dan

berperilaku. Dengan kata lain, agama dalam konteks ini adalah “praktik keagamaan” bukan melulu “doktrin keagamaan.” Dalam perspektif ini, agama adalah tentang cara bagaimana seseorang menjalankan agamanya. Dalam konteks ini pula, semua agama —termasuk Islam di dalamnya— adalah sesuatu yang bersifat konkret. Sebagaimana yang dikemukakan Louis Althusser bahwa ideologi dapat dimaterialisasi ke dalam bentuk-bentuk tertentu yang konkret.<sup>45</sup>

Salah satu topik yang banyak dibicarakan dalam masalah keterkaitan kegiatan ekonomi dan keterlibatan agama di dalamnya. Apakah agama perlu diundang dan diikutsertakan dalam mengurus dan menata kehidupan ekonomi atau tidak. Apabila ditanyakan kepada pengikut sekulerisme tentu sudah jelas mereka akan tidak setuju dengan keterlibatan agama dalam kehidupan ekonomi. Agama bagi mereka hanya diperlukan dalam urusan hubungan manusia dengan Tuhannya dan tidak diperlukan dalam hal yang berkaitan dengan lainnya seperti mengatur masalah politik dan ekonomi. Para ekonom konvensional tidak menyukai adanya campur tangan agama dalam pengambilan pelbagai kebijakan ekonomi dalam upaya menyejahterakan umat. Mereka memisahkan antara ekonomi dan agama, hal ini sebagai dampak dihadapi oleh Barat pada masa kegelapan (*dark ages*). Pada masa itu, penguasa dan gereja sangat mendominasi kehidupan ekonomi sehingga memberikan kemudahan yang luar biasa kepada masyarakat. Hal tersebut menimbulkan pemikiran bahwa dominasi gereja harus dipinggirkan, dan menjunjung tinggi akal (rasionalitas ekonomi).<sup>46</sup>

Sejak awal, pengertian tentang ekonomi sebagai suatu disiplin ilmu memang sangat kompleks. Dengan demikian, tidak jarang kita dapatkan adanya perbedaan pengertian maupun definisi yang diberikan oleh ekonom yang satu dengan yang lainnya. Pada mulanya, pengertian ekonomi cukup sederhana, yaitu pengaturan administrasi sumber-sumber penghasilan di rumah tangga. Selanjutnya, para ekonom mendefinisikan ekonomi dalam pengertian “kekayaan”. Sebagai contohnya, Adam Smith dalam bukunya *An Inquiry Into the Nature and causes of Wealth of Nations* mendefinisikan ekonomi sebagai disiplin ilmu terapan tentang produksi dan penggunaan kekayaan. Pada masa sekarang, definisi dari ekonomi lebih ditekankan pada determinasi

---

<sup>45</sup> Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hlm. 44.

<sup>46</sup> Ahimsa, *Ekonomi Moral, Rasional dan Politik: Dalam Industri Kecil di Jawa*, (Yogyakarta: Kepel Press. 2003).

dari beberapa permasalahan perdagangan. Sering juga ekonomi didefinisikan dalam pengertian “kesejahteraan” yang mana ekonomi merupakan sarana atau ilmu tentang bagaimana menambah produksi, sehingga standard kehidupan atau kesejahteraan masyarakat bisa bertambah.

Selain itu, di banyak tempat para ekonom yang memperhatikan tentang moral kemudian memberikan definisi ekonomi dalam pengertian yang cukup berbeda. Sebagai contohnya, Alfred Marshal mendefinisikan ekonomi sebagai suatu disiplin ilmu yang tidak hanya mempelajari tentang kekayaan materi, tetapi juga suatu disiplin ilmu yang mempelajari tentang manusia dalam hubungannya dengan pemenuhan kebutuhannya. Lebih lanjut, Milton Spenser dalam bukunya *Contemporary Economics* mendefinisikan ekonomi sebagai “Suatu cara masyarakat memilih jalan yang tepat untuk memperdayagunakan sumber-sumber kekayaan yang terbatas, yang mana mempunyai beberapa penggunaan untuk memproduksi barang-barang kebutuhan dan manfaat lain untuk konsumsi saat sekarang dan yang akan datang”.<sup>47</sup> Mengingat sumber-sumber kekayaan yang sangat terbatas dan keinginan manusia akan kekayaan yang tidak terbatas, maka manusia yang bertanggung jawab harus menggunakan sumber-sumber kekayaan yang ada dengan sebaik-baiknya.

Di masa modern, sejumlah ekonom memberikan pandangan yang sedikit berbeda dengan menganggap bahwa manusia adalah makhluk berpikir dan motivasi-motivasi yang ada pada dirinya berdasar pada faktor-faktor ekonomi. Tidak seperti hewan yang dalam pemenuhan kebutuhannya sangat sederhana dan pada umumnya terbatas pada keperluannya; manusia memiliki keinginan (*wants*) yang tidak terbatas. Manusia mempunyai tendensi untuk memenuhi keinginan akan materi yang lebih banyak, dan pada kenyataannya keinginan tersebut tidak ada batasnya. Di zaman modern ini, kekayaan materi atau pendapatan pribadi (*per capita income*) dijadikan sebagai ukuran kemakmuran suatu masyarakat atau suatu bangsa. Produksi dipacu setinggi-tingginya, tanpa memperhatikan harga atau nilai kemanusiaan, kemasyarakatan, dan lingkungan. Suatu hal yang dominan dari para ekonom di dunia barat adalah adanya kenyataan bahwa motif dari tindakan-tindakan yang mereka lakukan adalah untuk mencari keuntungan pribadi dan bukan kemauan mereka untuk menyediakan solusi terbaik untuk beberapa masalah yang berkaitan dengan ekonomi dan politik.

---

<sup>47</sup> Milton H. Spenser & Orley M. Amos, Jr., *Contemporary Economics*, Edisi ke-8, (Worth Publishers, New York. 1993).

Secara umum dari kacamata semua agama, perihal ekonomi adalah sesuatu yang tidak terpisahkan dengan agama. Bahwa agama dianggap mampu membicarakan seluruh aspek kehidupan manusia. Islam, Buddha, Kristen dan beberapa agama besar lainnya masing-masing memiliki konsep tersendiri mengenai kegiatan keterkaitan ekonomi dengan kehidupan umatnya. Meskipun konsep tersebut tergolong sangat normatif dan berada pada tataran nilai, namun tetap menunjukkan bahwa agama tidak luput dari bangunan konsep dan interaksi yang nyata menggunakan pendekatan keagamaan. Bahkan dalam banyak hal, konsep penguatan ekonomi erat kaitannya dengan konsep pengembangan dakwah pada masing-masing agama. Jika secara ekonomi agama mengalami kemunduran, maka akan besar kemungkinan dakwah tidak akan berjalan lancar.

Dalam pandangan agama Buddha, ekonomi sebagai kegiatan masyarakat harus mempunyai hubungan yang erat dengan ilmu-ilmu etika. Pada dasarnya, agama Buddha adalah agama yang mementingkan etika dan perkembangan karakter individu. Menurut agama Buddha, semua aktivitas yang dilakukan oleh manusia yang bervariasi, pada akhirnya harus ditujukan pada perkembangan moral dan perkembangan batin. Materi bukanlah satu-satunya tujuan yang harus dikejar dengan semua cara, sebaliknya materi sebaiknya digunakan sebagai sarana penunjang untuk mendapatkan kebahagiaan spiritual yang lebih tinggi. Jadi, materi atau kekayaan bukanlah satu-satunya tujuan, melainkan sebagai sarana untuk menciptakan kondisi yang menunjang kehidupan spiritual seseorang.

Jika pengumpulan kekayaan hanya merupakan suatu pekerjaan yang ditujukan untuk kepentingan diri sendiri, maka hasilnya sering kita dapatkan ketidakpuasan. Kita seharusnya menganggap kekayaan sebagai sesuatu untuk dinikmati dengan orang lain. Seandainya manusia dapat menyebarkan cinta kasihnya kepada makhluk lain, tanpa adanya anggapan tentang perbedaan ras, warna kulit, dan sebagainya, maka dia akan mampu mendapatkan kebahagiaan yang lebih besar. Dalam hal ini, kebahagiaan bukan datang dari *tanha*, kebahagiaan yang diliputi oleh *self-centred idea* (untuk dirinya sendiri), tetapi hal tersebut merupakan kebahagiaan yang muncul dari *chanda*, kebahagiaan yang muncul dengan harapan orang lain juga ikut bahagia. Hal ini sangat penting untuk dijadikan pedoman untuk melaksanakan segala kegiatan yang berhubungan dengan ekonomi. Sebaiknya, semua produksi ditujukan untuk kebahagiaan orang banyak, bukan untuk tujuan pribadi tanpa mementingkan kepentingan masyarakat.



Konsep ekonomi terlihat juga secara jelas dalam pandangan penganut agama Kristen di Indonesia. Secara umum, Kristiani memberikan pandangan bahwa problem maju mundurnya ekonomi di Indonesia ini tidak lepas juga dari andil kekuatan ekonomi Gereja, terutama dalam menaati kebenaran firman Tuhan. Dalam perkembangan terakhir, gereja terlihat gagal memberikan pengajaran yang jelas dan benar tentang implikasi-implikasi kebenaran Alkitab ke dalam dunia ekonomi, tentang prinsip-prinsip etika ekonomi dan moral bisnis, baik kepada warganya maupun menyuarakannya sebagai wawasan dan sikap Kristen tentang ekonomi kepada dunia luas. Gereja sendiri malah cenderung membuat kesalahan fatal memahami berita keselamatan dari Allah dalam simbol-simbol moneter.<sup>48</sup>

Kebanyakan gereja yang maju adalah gereja-gereja yang bersemangat mengabarkan injil kemakmuran dan kesehatan, gereja-gereja yang pandai memanfaatkan teknik, metode, dan alat-alat canggih yang sama seperti dikembangkan dalam teknik-teknik pemasaran. Kebanyakan teori tentang kemajuan pertumbuhan gereja menggunakan ukuran-ukuran kuantitatif dan bukan perilaku pertobatan sampai ke segi-segi kehidupan ekonomi. Sebaliknya, dari menyuarakan pesan kenabian dan mengemban gaya hidup prihatin yang konsisten dengan firman Tuhan, gereja sekadar membeo mengikuti berbagai suara dan aspirasi yang dunia ini canangkan.

Para hamba Tuhan atau teolog pun terbagi ke dalam dua kutub. Yang rohani sempit tidak paham tentang apa yang sebenarnya terjadi dalam dunia ekonomi-politik. Lalu mereka menyampaikan pesan-pesan surgawi yang tidak kontekstual dengan kenyataan dan pergumulan hidup sehari-hari. Akibatnya, di gereja orang bertingkah rohani, di dunia orang kembali ke sifat asalnya yang sama dengan orang dunia yang tidak kenal Tuhan: serakah, takut berbuat benar, licik, menghalalkan segala cara, dan lain-lain. Yang duniawi luas tidak lagi memercayai kebenaran-kebenaran rohani seperti yang dinyatakan firman Allah, meski berupaya tetap punya peran dalam dunia ini. Namun karena prinsip, landasan berpikir, dan sumber wibawa yang diandalkan tidak beda dengan yang dipahami orang dunia, usaha mereka menjadi sia-sia. Situasi itu terjadi sebab kebanyakan sekolah-sekolah teologi tidak mampu mengembangkan pola pendidikan yang solid berdasarkan komitmen pada kebenaran Alkitab dan yang

---

<sup>48</sup> Albert Widjaja, *Perspektif Ekonomi-Teologis: Peran serta Kekristenan dalam Perkembangan Ekonomi di Era Globalisasi* Bagian I, hlm. 8.

jernih menarik implikasi-implikasi teologis kebenaran tersebut ke segala aspek kehidupan.<sup>49</sup>

Sedangkan dalam agama Islam sebagai agama yang mayoritas di Indonesia, konsep agama dan ekonomi dikembangkan secara lebih terperinci dan berkelanjutan. Studi tentang agama Islam dan aktivitas ekonomi, menurut Iannaccone (1998), setidaknya mencakup tiga hal. *Pertama*, studi yang menafsirkan perilaku keberagamaan berdasarkan perspektif ekonomi, menggunakan teori dan teknik ekonomi untuk menjelaskan pola perilaku keberagamaan di antara individu, kelompok, dan budaya. *Kedua*, studi dampak agama terhadap ekonomi. *Ketiga*, penggunaan perspektif teologi untuk mendorong atau mengkritisi kebijakan ekonomi. Meminjam paradigma yang terjadi di dunia Barat, ketika kajian hubungan antara agama dengan ekonomi dikaji dalam *economic of religion*. Kajian ini memandang agama sebagai sebuah “variabel” yang memiliki hubungan kausalitas dengan berbagai variabel, di antaranya variabel ekonomi. Agama dapat diteliti dan diukur melalui perilaku keberagamaan. Pola penelitian pun, menurut Rehman dan Askari (2010), memiliki dua pola, yaitu agama ditempatkan sebagai variabel dependen (yang dipengaruhi) dan sebagai variabel independen (yang memengaruhi).

Dalam konteks paradigma, dikembangkan sebuah model *Economic Islamic Index* yang berusaha mengukur bagaimana pencapaian tujuan-tujuan agama (dalam hal ini agama Islam) dalam bidang ekonomi pada negara-negara Muslim dan non-Muslim di dunia. Model ini merupakan bagian dari penelitian sebelumnya dengan judul *How Islamic are Islamic Countries?* Hasil penelitian tersebut yang dianggap kontroversi adalah ditemukan bahwa negara Selandia Baru menempati peringkat pertama sebagai negara yang paling Islami. Sementara pada bidang ekonomi, Irlandia memiliki peringkat indeks tertinggi dalam pencapaian tujuan dari sistem ekonomi Islam. Hanya Malaysia sebagai negara penduduk Muslim mayoritas yang berada pada posisi ke-33, sementara lainnya lebih rendah lagi. Indonesia berada pada urutan ke-104 dari 208 negara di dunia yang diteliti. Model indeks ke-Islaman ekonomi sebenarnya merupakan model indeks yang diturunkan dari tiga tujuan utama yang ingin dicapai oleh sistem ekonomi Islam.

---

<sup>49</sup> Paul Hidayat, *Hidup dalam Ritme Allah*, (Jakarta : Persekutuan Pembaca Alkitab, 2005), hlm. 107-123.

### **Konflik Kesenjangan Ekonomi Atas Nama Agama**

Dalam kehidupan masyarakat majemuk, upaya membangun moral, sikap saling menghargai dan damai sesungguhnya diharapkan akan muncul dari nilai-nilai agama. Namun, kenyataannya ketika persoalan keagamaan telah bertalian dengan persoalan ekonomi dan politik, maka konflik sosial malah menjadi sulit dihindarkan. Bukan karena ajaran agamanya tetapi oleh faktor di luar agama itu sendiri. Misalnya, dari faktor kesenjangan ekonomi. Dalam banyak kasus persoalan kesenjangan ekonomi, ruang kerja, pendapatan warga, daya beli, persaingan-persaingan bisnis, sering kali yang menjadi faktor terjadinya konflik di tengah masyarakat. Sebut saja kejadian pembakaran musala di Papua, yang terjadi tahun 2015, awalnya itu diduga sebagai konflik agama, akan tetapi ternyata diakibatkan oleh persoalan kesenjangan ekonomi di antara penduduk asli Papua yang mayoritas beragama Kristen dengan penduduk pendatang (nonpribumi) yang kebetulan mayoritas beragama Islam. Kelihatannya memang seperti konflik agama, karena yang terjadi adalah pembakaran rumah ibadah, namun setelah banyak riset dilakukan, terbukti bahwa persoalan utamanya bukan soal sentimen agama, tetapi masalah kesenjangan ekonomi. Kesenjangan ekonomi tersebut yang kemudian belakangan merasuki perasaan primordial keberagamaan mereka sehingga akhirnya menjadi konflik yang membawa nama agama.

Hampir di semua konflik yang terjadi di Indonesia, yang menjadi inti latar belakang terjadinya konflik selalu ada kaitannya dengan masalah kesenjangan ekonomi. Hal ini tidak dapat dipungkiri karena kesejahteraan ekonomi merupakan tolak ukur dari baik tidaknya kualitas hidup sebuah kelompok masyarakat. Dan apabila sebuah komunitas masyarakat mempunyai kualitas hidup yang baik, makakemungkinan terjadinya sebuah konflik antarkelompok dalam komunitas tersebut sangat kecil sekali. Akan tetapi, apabila kualitas hidup dalam sebuah komunitas masyarakat hanya didominasi salah satu atau beberapa kelompok, maka kemungkinan terjadinya sebuah konflik sangatlah besar.

Dominasi sebuah kelompok dalam komunitas masyarakat tidak dapat dipersalahkan. Hal yang menjadi permasalahan adalah adanya kesenjangan di antara kelompok dalam komunitas tersebut. Kesenjangan ekonomi merupakan hal yang sangat riskan dan berpotensi besar dalam memicu sebuah konflik. Hampir rata-rata seluruh konflik yang terjadi di Indonesia berawal dari permasalahan ekonomi. Perbedaan ras, agama, suku, warna kulit, kebudayaan, dan sebagainya hanyalah kedok yang dijadikan sebagai alat legitimasi untuk menyerang kelompok tertentu. Padahal sesungguhnya

yang menjadi pokok permasalahan adalah kesenjangan ekonomi di antara kelompok tersebut.

Demikian juga konflik-konflik besar lainnya yang pernah terjadi di tengah masyarakat Indonesia, diduga kuat —berdasarkan riset-riset sosial yang ada— bahwa sebagian besar terjadi karena ketidakadilan ekonomi dan politik. Kedua hal ini membuat masyarakat merasa tertekan dan rawan menjadi pemicu konflik. Wakil Presiden Jusuf Kalla (JK) menjelaskan bahwa sepanjang sejarah Indonesia setelah merdeka, sedikitnya telah terjadi 15 kali konflik besar. Dikategorikan sebagai konflik besar karena dalam sekali konflik memakan korban lebih dari 1.000 orang. Dalam salah satu seminar bertema “Merawat Perdamaian Belajar dari Resolusi Konflik dan Damai di Maluku dan Maluku Utara untuk Indonesia yang Bersatu, Berdaulat, Adil dan Makmur”, Yusuf Kalla menyatakan bahwa 10 dari 15 konflik besar yang terjadi di Indonesia karena latar belakang ketidakadilan politik dan ekonomi di tengah masyarakat. Sebagaimana muncul ke permukaan sebagai konflik agama, padahal sesungguhnya adalah konflik persaingan ekonomi.

Konflik besar di Maluku misalnya, yang bagi banyak orang menyangka itu adalah konflik agama, padahal pada kenyataannya konflik tersebut berawal dari masalah ekonomi, tetapi kemudian yang muncul justru seperti konflik yang berlandaskan atas nama agama. Dalam penelitian Manoppo<sup>50</sup>, pada saat itu masyarakat Maluku dikenal sangat tergantung selain pada sektor perikanan, yakni pada rempah-rempah salah satunya adalah cengkih. Pada tahun 1992, mulai terjadi penurunan harga yang signifikan di sektor harga buah dan biji cengkih. Harga yang berkembang di pasar mencapai Rp 10.000, tetapi harga yang diterima oleh petani cengkeh hanya sebesar Rp 4.000. Hal ini lambat laun menimbulkan kesenjangan yang memunculkan kemiskinan dan berlangsung hingga sekian tahun. Di lain pihak, ada banyak pendatang yang datang ke Maluku yang sebenarnya di awal kedatangannya hanya sebagai pekerja kasar. Tetapi, karena rajin bekerja, kemudian mengambil alih sektor-sektor perekonomian di Maluku. Hal ini menambah terjal jurang kesenjangan di antara masyarakat pribumi dan nonpribumi, yang kebetulan mereka berbeda agama. Faktor tersebut yang kemudian lebih dominan menjadi awal pemicu konflik sosial, yang selanjutnya bergerak mengikutsertakan konflik yang mengatasnamakan agama di dalamnya. Hampir serupa dengan yang terjadi dalam konflik di

---

<sup>50</sup> Pieter George Manoppo, *Resolusi Konflik Interaktif Berbasis Komunitas Korban: Sebuah Pendekatan Psikososial Di Maluku*, (Jakarta : Srikandi, 2005), hlm. 3.

tempat-tempat lain, seperti Aceh, Poso, dan lain-lain. Awalnya persoalan kesenjangan ekonomi tetapi kemudian menjalar menjadi konflik agama.

Tragedi Sampit juga merupakan salah satu contoh dari konflik antar ras dan agama yang ternyata dalam sejumlah riset disebutkan bahwa lebih banyak dilatarbelakangi oleh faktor ekonomi.<sup>51</sup> Tragedi ini berawal pada saat keluarnya hukum-hukum baru yang tidak memandang perbedaan ras, maupun agama. Hal ini memungkinkan transmigran Madura mempunyai hak yang sama dengan suku Dayak yang lebih dulu mendiami tempat tersebut. Dengan demikian, para pendatang ini bisa lebih leluasa dalam menjalankan roda perekonomian mereka. Peraturan ini menimbulkan sentimen warga Dayak terhadap transmigran Madura. Perasaan sentimental inilah yang menimbulkan perasaan tidak senang, sehingga warga Dayak dengan mudahnya dapat diprovokasi untuk menyerang transmigran Madura. Konflik ini menyebabkan ratusan transmigran Madura tewas dalam keadaan kepala terpenggal.

Begitu juga konflik yang terjadi di Lampung antara pribumi dan transmigran Bali, juga disebutkan dalam sejumlah riset bahwa konflik tersebut dilatarbelakangi oleh faktor ekonomi yang menjurus pada tumbuhnya sentimen antar ras. Apabila kita telaah lebih lanjut dari beberapa konflik di atas, konflik berawal dari permasalahan ekonomi yang kemudian merembet ke ranah ras, agama, maupun perbedaan yang lainnya. Dapat disimpulkan bahwa faktor ekonomi merupakan faktor yang sangat penting sebagai pemicu terjadi tidaknya sebuah konflik.

### **Keterlibatan Agama dalam Soal Ekonomi di Era Globalisasi**

Dalam banyak kasus relasi sosial agama dan ekonomi di Indonesia, privatisasi yang dialami oleh agama telah menyebabkan agama kehilangan banyak peran secara moral dan praksis di tingkat publik. Agama (dalam pengertian yang sesungguhnya) benar-benar telah menjadi sesuatu yang sangat *private* dan terlihat kehilangan kekuatannya dalam memengaruhi kehidupan-kehidupan publik.<sup>52</sup> Bukan *un sich* karena menganut paham sekularisasi sebagaimana pengertian yang diberlakukan di negara-negara

---

<sup>51</sup> Ruslikan, "Konflik Dayak-Madura di Kalimantan Tengah: Melacak Akar Masalah dan Tawaran Solusi," *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Tahun XIV, Nomor 4, Oktober 2001, hlm. 1-12.

<sup>52</sup> Peter F. Beyer, "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society" dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, (London: SAGE Publications, 1997), hlm. 373.

Eropa. Namun, mungkin karena menjadi bagian dari akibat lanjutan paham sekularisme yang berkembang di Eropa (serta wujud sistem demokrasi yang tentu saja menjadi salah satu anak kandung dari sekularisme), yang kemudian berpengaruh kepada kebanyakan negara berkembang di dunia, termasuk di Indonesia. Walhasil, cara beragama masyarakat modern perkembangannya menjadi hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat ibadah individual, yaitu agama berperan hanya sebagai pemenuh kebutuhan spiritual belaka, tidak lagi untuk kebutuhan sosial. Dengan kata lain, modernisasi dan globalisasi telah banyak melakukan reduksi pada makna agama yang pernah dipahami sebelumnya.

Artinya, meskipun tidak menganut paham sekularisme, agama di Indonesia terkadang dipaksakan untuk bukan lagi menjadi sistem nilai dan norma yang melingkupi aspek-aspek kehidupan manusia, melainkan hanya salah satu alternatif norma yang bersifat *optional*. Salah satu implikasi yang kemudian muncul, sebagaimana diuraikan oleh Beyer<sup>53</sup> adalah penyempitan makna agama terbatas pada hal-hal yang bersifat ritual. Akhirnya persoalan bagaimana pengaruh agama dalam kehidupan publik saat ini kemudian memunculkan tiga argumentasi yang saling berhubungan.

- *Pertama*, tingkat keagamaan yang tinggi dari seseorang tidak akan cukup untuk memengaruhi kehidupannya sehari-hari. Terkadang, para pemuka agama hanya mengamalkan agama mereka, dan tidak mengaitkannya secara langsung dengan yang bersifat publik.
- *Kedua*, globalisasi dalam kehidupan masyarakat telah menawarkan pilihan secara signifikan kepada masyarakat bahwa agama dapat memengaruhi persoalan-persoalan publik.
- *Ketiga*, bagaimanapun agama akan mengalami kesulitan dalam memengaruhi masyarakat global secara keseluruhan; namun pengaruh-pengaruh ini akan lebih mudah beroperasi jika para pemuka agama menerapkan modal keagamaan yang tradisional untuk tujuan sub-sosietal, mobilisasi politik dalam merespon globalisasi masyarakat.

Dan ketika memasuki era globalisasi yang terus berkembang, maka globalisasi bergerak menuntut agar menjadikan agama sebagai salah satu alternatif, bukan sistem nilai yang mendasari perilaku dalam kehidupan.

---

<sup>53</sup> Peter F. Beyer, "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society" dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, (London: SAGE Publications, 1997), hlm. 373.

Hal ini sejalan dengan pandangan Irwan Abdullah bahwa globalisasi yang ditandai dengan perbedaan-perbedaan dalam kehidupan telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai hal dan memunculkan praktik kehidupan yang beragama. Berbagai dimensi kehidupan mengalami *redefinisi* dan *diferensiasi* yang terjadi secara meluas yang menunjukkan sifat relatif suatu praktik sosial<sup>54</sup> Dan sebagai konsekuensinya, globalisasi mengimplikasikan perubahan banyak hal, termasuk cara orang dalam beragama. Irwan Abdullah menekankan bahwa perubahan ini bukan disebabkan agama itu mengalami kontekstualisasi sehingga menjadi bagian yang menyatu dengan masyarakat, tetapi juga disebabkan budaya yang mengkontekstualisasikan agama itu merupakan budaya global, dengan tata nilai yang berbeda.<sup>55</sup>

Dalam pandangan Luhmannian, privatisasi merupakan konsekuensi terstruktur pada masyarakat modern dan globalisasi. Pada dasarnya, persoalan ini tidak hanya merujuk pada agama dibanding politik atau ekonomi. Khususnya di Barat, yang merupakan masyarakat modern di negara-negara maju, seseorang secara sukarela memilih pandangan dan praktik keagamaannya sebagaimana mereka memilih gagasan dan tindakan politik mereka. Hal ini dapat terlihat dari keanggotaan mereka di gereja atau komunitas-komunitas lainnya. Seseorang dapat memilih atau tidak, seperti halnya memilih untuk beribadah atau tidak. Dengan kata lain, beragama atau tidak beragama, taat atau tidak taat akan menjadi pilihan. Tidak lagi menjadi sesuatu yang bersifat doktrinal, sebagaimana dikenal sebelumnya.

Mungkin kekuatan yang paling berpengaruh dalam masyarakat global adalah kapitalisme. Ia tidak hanya mampu menata tatanan global tetapi mengubah tatanan masyarakat yang bertumpu pada perbedaan-perbedaan, yang mengarah pada pembentukan status dengan simbol-simbol modernitas. Kekuatan kapitalisme ini telah mendudukkan pasar sebagai kekuatan penting yang dijalankan dengan proses integrasi dan ekspansi pasar yang berdasar pada prinsip-prinsip ekonomi. Implikasi yang kemudian muncul adalah segala aktivitas dalam aspek kehidupan diperhitungkan sebagai transaksi ekonomi yang mana setiap orang terfokus pada nilai tukar (*exchange value*) suatu benda ketimbang nilai guna (*use value*). Inilah yang disebut oleh Baudrillard sebagai masyarakat konsumsi yang secara praktis dapat dipahami sebagai sebuah masyarakat yang

---

<sup>54</sup> Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 107.

<sup>55</sup> *Ibid.*

berorientasi pasar dan menganggap segala sesuatu, termasuk kebudayaan dan agama, sebagai sebuah komoditas yang dapat diperjualbelikan di pasar.

Di manapun dapat ditemukan objek yang semuanya diukur dengan nilai tukar dan tentu saja masing-masing objek dapat ditukar dengan uang, sebuah alat tukar yang merajai dunia. Dengan kata lain, mereka yang menguasai alat tukar akan mendominasi dunia ini. Kelimpahruahan yang ada sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari logika objek yang telah menguasai manusia. Kelimpahruahan ini terwujud dalam pasar modern seperti *mall* dan pusat perbelanjaan yang merupakan tempat manusia tidak lagi menyadari bahwa ia sedang melakukan aktivitas konsumsi. Mereka terbius oleh iklan yang mengasosiasikan diri sebagai bagian dari kebutuhan manusia, padahal tidak demikian. Mereka terhipnotis dengan kenyamanan dan kemudahan berbelanja sehingga mereka tidak menyadari bahwa sesungguhnya mereka tengah melakukan sebuah ritual konsumsi. Yang dimaksud dengan ritual konsumsi oleh Baudrillard adalah sebuah kondisi saat manusia bergerak untuk memenuhi hasrat yang sesungguhnya diciptakan sedemikian rupa oleh sebuah kekuatan yang hegemonik dan dominan yang sulit ditolak.

### **Komodifikasi Agama:**

#### **Menjadikan Agama “Barang Dagangan” di Pasar**

Berkaitan dengan ini, agama memang muncul di tengah-tengah masyarakat, tetapi bukan memerankan *performance*-nya yang sejati, yakni sebagai pengendali hal-hal profan dalam kehidupan manusia, tetapi masih berbentuk privat dan individual, sehingga agama muncul sebagai sesuatu yang bersifat *optional* yang ditawarkan sebagai sebuah produk pasar. Hal ini disebabkan kontekstualisasi yang terjadi pada agama adalah berhubungan dengan budaya global yang mengalami deteritorialisasi kebudayaan sehingga identifikasi terhadap agama dituntut menjadi spesifik dan bersifat privat. Dengan kata lain, aktivitas beragama dalam masyarakat konsumsi adalah bagaimana mengkonsumsi agama. Dengan logika ini, agama diperlakukan sebagaimana halnya ilmu, ekonomi, atau sistem kesehatan, agama harus menyediakan layanan yang tidak hanya mendukung dan meningkatkan keyakinan agama, tetapi juga dapat menentukan dirinya sendiri untuk memberikan implikasi yang lebih jauh.

Dalam konteks ini, David G. Bromley melihat salah satu fenomena yang mungkin muncul, yakni fenomena *quasi-religious corporations*, yakni korporasi yang menjanjikan reintegrasi antara pekerjaan, politik, keluarga, komunitas, dan agama melalui pembentukan bisnis yang saling



berhubungan dengan jaringan sosial dan diperkuat secara simbolik dengan nasionalisme dan tujuan transenden. Dalam masyarakat yang berorientasi pasar atau masyarakat konsumsi, cara pandang terhadap dunia, termasuk juga agama, mengalami pergeseran yang signifikan. Agama dalam konteks ini bukan merupakan sumber nilai dalam pembentukan gaya hidup, tetapi lebih sebagai instrumen bagi gaya hidup itu sendiri. Irwan Abdullah mengambil contoh ritual ibadah haji yang dianggapnya sebagai sesuatu yang tidak lagi merupakan perjalanan spiritual yang sakral semata, tetapi telah menjadi produk yang dikonsumsi dalam rangka identifikasi diri. Agama kemudian tidak lebih berperan sebagai sebuah label yang melakukan identifikasi terhadap seseorang atau sekelompok orang.

Komodifikasi menjelaskan cara kapitalis dalam menjaga tujuan mereka dalam mengakumulasi kapital atau merealisasi nilai melalui transformasi nilai guna kepada nilai tukar. Dalam karyanya *Capital*, Marx memulai pembahasannya dengan membicarakan mengenai bentuk-bentuk komoditas. Ekonomi politik telah banyak memberikan pertimbangan pada institusi dan struktur bisnis yang memproduksi dan mendistribusi komoditas dan menguasai badan-badan yang meregulasi proses-proses tersebut. Adam Smith dan para pemikir ekonomi politik klasik lainnya membedakan antara produk-produk yang nilai-nilainya berasal dari kepuasan dan keinginan manusia tertentu, misalnya nilai guna dan nilai-nilai ini didasarkan pada apa yang dapat dipertukarkan sebuah produk. Komoditas merupakan bentuk tertentu yang dihasilkan ketika produksi mereka diorganisasi secara mendasar melalui proses pertukaran. Komodifikasi adalah proses pengubahan nilai guna menjadi nilai tukar, dengan demikian, komodifikasi adalah proses yang dilakukan oleh kalangan kapitalis dengan cara mengubah objek, kualitas dan tanda-tanda menjadi komoditas, yakni komoditas merupakan item tersebut dapat diperjualbelikan di pasar.

Studi kebudayaan telah lama terlibat dalam menepis pemikiran kritis komodifikasi kebudayaan dengan industri kebudayaan yang mengubah masyarakat dan makna menjadi komoditas yang memenuhi kepentingan mereka. Kemudian, dalam proses yang disebut oleh Marx sebagai *commodity fetishism*, sifat benda yang dijual di pasar adalah kabur dan tidak jelas. Kritik komodifikasi sering kali diikuti dengan membedakan kedangkalan dan manipulasi komoditas kebudayaan dengan kebudayaan otentik masyarakat atau dengan kualitas *high culture* yang beradab. Komodifikasi agama merupakan konstruksi historis dan kultural yang kompleks, sekalipun demikian ciri komersial mereka begitu nyata. Mereka direproduksi dalam

konteks kebudayaan tertentu dan kemudian mempersyaratkan kerangka kultural untuk mempertegas signifikansi simbolik dan sosio-ekonomi mereka. Komodifikasi merupakan sebuah proses yang benar-benar diciptakan dan disertakan dalam saluran ekonomi pasar lokal-global dan ledakan agama postmodern. Komodifikasi memang tidak bertujuan memproduksi bentuk dan gerakan agama baru yang berlawanan dengan keyakinan dan praktik agama sebelumnya<sup>56</sup> namun komodifikasi akan mendudukan agama sebagai barang yang melalui fungsi spiritual agama menjadi komoditas yang layak dikonsumsi dalam masyarakat.

Secara praktis, yang dimaksudkan dengan komodifikasi agama adalah transformasi nilai guna agama —sebagai pedoman hidup dan sumber nilai-nilai normatif yang berlandaskan pada keyakinan ketuhanan— menjadi nilai tukar, dengan menggunakan fungsi-fungsi ini disesuaikan dengan kebutuhan manusia atas agama. Proses komodifikasi agama ini akan berjalan mulus dalam kondisi agama yang telah terprivatisasi, yakni setiap orang memiliki otoritas untuk menentukan sendiri pola beragama yang akan dijalankannya.

Dalam hal ini, karena agama telah mengalami privatisasi, maka agama dapat dengan mudah menjadi produk yang dapat diperjualbelikan atau dikomodifikasi. Konsekuensinya, apa yang diungkapkan Adorno sebagai standarisasi dan konformisme benar-benar terjadi. Salah satu buktinya adalah bahwa dalam kasus layanan Esia Hidayah, Islam mengalami standarisasi dalam varian layanan yang disajikannya sebagai sebuah produk. Praktik-praktik ritual keagamaan seperti dzikir, ceramah keagamaan, sedekah, lantunan ayat-ayat Alquran dibuat sebagai standar bagi seseorang yang ingin dianggap sebagai orang yang shaleh, karena selalu terhubung dengan hidayah Allah.

Saat ini, bisnis yang sedang *booming* adalah tema bisnis halal. Bank Indonesia (BI) mengakui bahwa potensi industri keuangan syariah di Indonesia cukup besar. Bahkan, potensi industri halal dan keuangan syariah global diprediksi tembus US\$ 6,38 triliun di 2021. Deputy Gubernur BI Rosmaya Hadi menuturkan, Indonesia berhasil menduduki peringkat ke-10 sebagai *player* dalam industri keuangan syariah global. Hanya saja, secara umum, posisi Indonesia lebih condong sebagai pasar bagi produk halal. Menurutny hal ini menjadi cerminan, bahwa potensi ekonomi syariah

---

<sup>56</sup> Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*, (London: Routledge, 2008), hlm. 1.

sangatlah besar. Ini juga sejalan dengan akan mulai diimplementasikannya UU Nomor 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal pada tahun 2019.

Secara global, industri berbasis nilai-nilai Islam tersebut telah menjadi industri paling dinamis dibandingkan industri yang lebih mapan seperti perbankan, otomotif, dan lain-lain, tutur Boediono dalam pembukaan Konferensi “Islamic Tourism: The Prospects and Challenges” yang digelar Organisasi Kerjasama Islam (OKI) bersama Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif, di Jakarta, Senin, 2 Juni 2014. Telah banyak berkembang wacana untuk menjadikan Indonesia sebagai pusat bisnis halal dunia meskipun sebenarnya malaysia sudah mendahului jauh sebelumnya. Sebuah komitmen besar diupayakan untuk mewujudkan hal tersebut mulai dari pihak industry, ilmuan, masyarakat, pelaku usaha dan khususnya pemerintah. Pemerintah kemudian didorong untuk memberi pelayanan terbaik memenuhi infrastruktur legislasi dan kebijakan yang diperlukan, termasuk juga menyediakan anggaran khusus untuk riset kehalalan tersebut. Bicara produk halal, menurut Anton, bukan saja mengenai makanan, melainkan juga obat, kosmetika, pembiayaan, bahkan juga wisata halal. Data menunjukkan nilai transaksi produk halal di tahun 2005 diperkirakan mencapai \$ 2.1 triliun. Permintaan produk halal kian meningkat seiring bertambahnya waktu dan populasi muslim. Pada tahun 2009 tercatat ada sekitar 1.82 milyar muslim di dunia, diproyeksikan pada tahun 2025 penduduk muslim akan mencakupi 30 % dari penduduk dunia.

### **C. Interaksi Sosial Agama dengan Politik**

Relasi agama dan politik merupakan sebuah kajian yang selalu menarik untuk dieksplorasi secara lebih mendalam, disebabkan dinamika yang berlangsung dari zaman ke zaman menunjukkan perihalan dan pola yang berbeda-beda. Secara umum masyarakat agama memandang bahwa berpolitik tanpa kekuatan agama akan sangat berbahaya. Selain karena soal etika politik yang menjadi sangat sulit diukur kebenarannya, di banyak hal, jika politik tanpa nilai agama, maka agama juga akan berpeluang dilemahkan (dimanfaatkan), dipolitisasi dan dikuasai sebagai alat politik untuk kepentingan politik yang sesaat saja. Dalam hal ini agama hanya akan disalahgunakan untuk meraih kekuasaan (legislatif, eksekutif, dan yudikatif) tanpa dilandasi nilai-nilai agama dan akhlak mulia. Sebaliknya, beragama tanpa berpolitik juga akan sangat tidak menguntungkan sebab sejatinya melalui aktivitas politik maka ekspresi keberagamaan akan dapat diaktualisasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam hal

ini berbagai aturan hukum dan perundang-undangan yang diinspirasi dan diadaptasi dari nilai-nilai agama akan dapat dilegislati dan dikodifikasi melalui proses politik. Artinya melalui kekuasaan politik yang populis dan humanis, maka agama dan penganut agama mendapat perlindungan dan jaminan kebebasan dalam kehidupan beragama.

Sekularisasi dapat dipandang sebagai suatu proses pembebasan sektor-sektor kemasyarakatan dari dominasi lembaga-lembaga dan simbol-simbol keagamaan. Dengan demikian (dengan adanya diferensiasi kelembagaan) agama-agama menjadi institusi-institusi dari sekian banyak institusi kemasyarakatan, seperti ilmu pengetahuan, ekonomi, politik dan sebagainya. Dengan mengacu pada Peter L. Berger, yang membedakan proses sekularisasi ke dalam beberapa dimensi, yaitu dimensi sosio-struktural, dimensi simbolis-kultural dan dimensi subjektif, dapat ditegaskan di sini bahwa modernisasi tidak harus otomatis bermuara pada sekularisasi. Karena ciri khas fundamental era modern adalah pluralisasi dan bukan sekularisasi. Akar pluralisasi tersebut terletak dalam proses pembebasan sektor-sektor masyarakat dari dominasi lembaga dan simbol keagamaan. Dalam artian ini sekularisasi merupakan pluralisasi pada tahap kelembagaan.<sup>57</sup>

Mengacu pada proses modernisasi agama dan politik tersebut maka mesti dilihat secara berbeda-beda.<sup>58</sup> *Pertama*, sekularisasi sebagai diferensiasi, yaitu emansipasi sektor-sektor masyarakat dari dominasi lembaga-lembaga serta simbol-simbol religius. *Kedua*, sekularisasi sebagai "kekalahan" agama dalam masyarakat modern, dan *ketiga*, teori sekularisasi memposisikan agama sebagai hal privat. Bila ditinjau dengan cermat, hanya unsur pertama yang merupakan unsur konstitutif peradaban modern, yakni modernisasi melahirkan emansipasi sektor-sektor kemasyarakatan dari dominasi perspektif agama dan dalam arti itu terjadi pemisahan institusional antara bidang politik dan agama. Pemisahan institusional ini tidak harus berarti merosotnya peran agama dalam kehidupan politik dan bernegara. Sebaliknya *privatisasi* agama bukanlah unsur konstitutif peradaban modern.<sup>59</sup>

Sejauh menyangkut perwujudan modernisasi di negara-negara berkembang yang menjunjung tinggi nilai-nilai kebudayaan, proses

---

<sup>57</sup> Johannes Müller, *Op.Cit.*, hlm. 130.

<sup>58</sup> Peter L. Berger, *Langit Suci. Op.Cit.*, hlm. 128.

<sup>59</sup> José Casanova, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*. Dalam: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt, 1996, hlm. 181-210.

modernisasi mau tak mau harus terbuka bagi dimensi religius transendental karena “manusia berhak hidup di dalam sebuah dunia yang penuh makna”,<sup>60</sup> yakni manusia membutuhkan sesuatu kerangka orientasi yang mengartikan dan mengarahkan seluruh hidup dan kerjanya. Kerangka orientasi tersebut pada umumnya ditemukan dalam kebudayaan, yaitu hasil usaha kolektif suatu masyarakat sepanjang sejarahnya untuk memaknakan kenyataan yang dihadapi dan dialaminya baik dengan menafsirkan maupun mengolahnya. Dalam hubungan dengan hal ini agama memainkan peran yang sangat penting.

Dalam soal relasi agama dan politik terutama di kehidupan masyarakat modern seperti Indonesia, acap kali menimbulkan pertentangan di kalangan Intelektual. Perbedaan pendapat dan kesalahpahaman muncul ketika kaum Intelektual kebudayaan “Barat” dan kebudayaan “Islam” atau “Timur” harus diminta menyikapi problem kecocokan antara agama di satu pihak dan politik (demokrasi) di pihak lain. Isu yang memancing perdebatan sengit adalah isu di seputar masalah sejauh manakah agama (Islam) dapat mengakui dan menerima pemisahan antara agama dan politik, seperti yang terjadi dalam peradaban Barat/Kristen. Bernard Lewis dalam bukunya *Die Politische Sprache des Islam* menegaskan bahwa pemisahan antara agama dan politik tidak dikenal dalam dunia Islam. Sekularisasi kekuasaan politik sebagaimana halnya dalam sejarah kekristenan di Barat merupakan sesuatu yang tidak mungkin diterapkan dalam dunia Islam dan dari sudut pandang ajaran Islam merupakan pemikiran sesat.<sup>61</sup>

Sikap ketidak inginan memisahkan agama dan politik tersebut ditunjukkan sebagian pemikir muslim di Indonesia. Sejak masa persiapan kemerdekaan Indonesia, hingga menjelang pemilu pertama (1955), dimana kaum Islam pendukung ide negara Islam berjuang memasukkan *Piagam Jakarta* sebagai dasar negara Indonesia. Kaum Elite Islam ketika itu amat mengharapkan agar perjuangan mereka mendapat legitimasi politis melalui Pancasila dan pemilu 1955, mengingat mayoritas penduduk Indonesia menganut keyakinan Islam. Pertanyaan yang tak pernah diajukan dan dijawab oleh politisi Islam ketika itu adalah apakah semua mereka yang secara formal menganut keyakinan Islam juga otomatis mendukung ide negara Islam. Begitu mereka menghindar merumuskan dan menjawab pertanyaan tersebut, mereka berada dalam situasi dimana mereka tidak

---

<sup>60</sup> J. Müller, *Op.Cit*, hlm. 153.

<sup>61</sup> *Ibid.*

bersikap realistis dan tidak mampu memperhitungkan struktur sosial atau kebudayaan yang dimasuki oleh agama Islam itu sendiri.

Fakta pemilu 1955 menunjukkan kemenangan kaum "Sekular-nasionalis" yang didukung oleh kaum Muslim-Abangan. Kaum Islam-Abangan mendukung penuh ide *negara Pancasila*, yang secara negatif dirumuskan sebagai "bukan negara *sekularistik*, bukan juga bukan negara agama atau negara Islam". Meskipun agama Islam tidak boleh dipisahkan dari kehidupan bernegara (ekonomi-politik), namun dari segi ini, *Islam-politik* dinilai tidak sanggup memperhitungkan dunia sosial masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi fakta *kebhinekaan* dan *etik harmoni* yang menopangnya.

Dari segi ini maka proses kebangkitan politik Islam (versi piagam madinah) sejak tahun 1970-an kiranya dapat dipandang sebagai bentuk perlawanan terhadap tendensi *sekularisasi* dalam proses modernisasi. Dalam konteks masyarakat di negara-negara berkembang yang menjunjung tinggi nilai keagamaan, proses modernisasi selalu beriringan dengan proses vitalisasi kekuatan agama, artinya modernisasi tanpa 'sekularisasi' adalah mungkin.<sup>62</sup> Untuk memposisikan agama secara layak dalam proses modernisasi, Shmuel Eisenstadt memperkenalkan konsep *multiple modernities*. Dengan konsep ini Shmuel Eisenstadt memposisikan agama di luar kerangka teori sekularisasi dan dengan demikian agama mendapatkan tempatnya *di dalam* modernitas dan bukannya *di luar* modernitas.

Dalam hal ini agama sering menjadi legitimasi yang amat efektif untuk membenarkan modernisasi: Artinya, agama-agama akan semakin relevan dan makin mendapat tempat dalam arus modernisasi jika agama-agama semakin mendekatkan diri pada program-program modernisasi dan kalau boleh menunjangnya. Di pihak lain, agama-agama dapat memainkan peranan sebagai kritik terhadap arus modernisasi, terutama dalam hal menyikapi fakta penderitaan dan kesengsaraan yang menjadi biaya dan dampak samping modernisasi. Hal ini berarti agama tidak saja melibatkan diri dalam pembangunan dan modernisasi serta menunjangnya, melainkan juga agama-agama mengambil jarak tertentu dari modernisasi sambil tetap sepenuhnya mendasarkan diri pada modal kekuatan rohaninya.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Dalam artian ini Martin Riesebrödt berbicara tentang *Rückkehr der Götter* (kembalinya dewa-dewa). Lihat Martin Riesebrödt, *die Rückkehr der Religionen*, München, 2000.

<sup>63</sup> Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, 2000, hlm. 253.

Negara Indonesia, meskipun sebagian besar penduduknya beragama Islam, sejak awal pembentukannya bukanlah negara agama (Islam) dan juga bukan negara *sekularistis* yang menjadikan agama sebagai hal privat. Ungkapan bahwa *agama merupakan hal privat* hanya ingin menegaskan bahwa urusan keagamaan bukanlah urusan negara, melainkan urusan masyarakat. Artinya secara hukum Indonesia, warga negara bebas tanpa paksaan memilih dan menghayati keyakinannya masing-masing. Negara tidak berhak mencampuri urusan kehidupan beragama dan cara agama mewujudkan diri. Negara juga tidak mempunyai kompetensi apapun untuk memaksakan sebuah sistem keyakinan.<sup>64</sup> Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa modernisasi tanpa *hard-secularization*, untuk meminjam ungkapan Hefner, adalah mungkin. Dengan Pancasila, negara RI, sejak awal menempuh modernisasi dengan konsepsi *soft-secularization*.<sup>65</sup>

Pasca lengsernya Presiden Soeharto, pergulatan gerakan politik Islam di Indonesia semakin terbuka. Begitu terbukanya, maka munculah istilah “politisasi agama” yang lebih bersifat fundamntalis. Meskipun dalam banyak kasus fundamentalisme yang dimaksudkan dalam gerakan yang pragmatis-politik praktis belaka. Hal ini merupakan efek dari tekanan politik selama Orde Baru yang berlangsung kurang lebih 62 tahun, membuat agresifisme perkembangan dinamika politik Islam redup menyebar sekadarnya. Setelah orde baru tumbang politik Islam berbondong-bondong masuk ke dalam pada ranah kepartaian (PKB, PKS, PKU, PBB, PAN dan lain-lain)— partai Islam yang dibentuk pada transisi Orde Reformasi (Pemilu 1999)— dan organisasi non politik sampai pada sikap “politisasi agama” pada setiap pelaksanaan pemilu.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Lihat “Pengantar Ignas Kleden”, dalam Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*, (Jakarta: LP3ES, 1984), hlm. xL.

<sup>65</sup> Magnis-Suseno, *Op. Cit.* hlm. 355.

<sup>66</sup> Istilah politasi agama tidak Hanya muncul dalam pusaran politik pasca Orde Baru. Pada kampanye akhir pemerintahan Orde Baru, politisasi agama sudah terjadi, antara lain, politik untuk menarik simpatisan dari partai lain. PPP partai yang notabennya didominasi ulama dan kalangan pesantren, menyampaikan dalam setiap kampanyenya dengan memanipulasi ayat-ayat Alquran yang menceritakan Adam dan Hawa menjadi ayat politik untuk menjatuhkan Partai Golkar (Golongan Karya) dari simpatisan muslim “jangan dekat-dekat pohon itu”. Di sisi lain, para ulama simpatisan PPP, mengeluarkan fatwa yang seakan-akan menjadi dasar Hukum politik larangan orang Islam untuk memilih PDI (Partai Demokrasi Perjuangan). PDI dianggap sebagai partai yang didominasi kalangan nasionalis “abangan”. Begitu juga, dengan “serangan” politik dari ulama yang “nekat” masuk dalam partai Golkar dan PDI. PPP dianggap partai yang menyebarkan fitnah politik, maka dihimbau untuk tidak memilih PPP, karena fitnah itu sangat dilarang dalam ajaran agama Islam “*al fitnatu asyaddu minal qatli*”.

Di samping sistem politik yang lebih terbuka, Orde Reformasi juga telah mengesahkan UU No. 21 tahun 1999 tentang Pemerintah Daerah menjadi landasan adanya kebijakan pemerintah daerah untuk menjalankan pemerintahan secara otonom (otonomi daerah/Otda). Kebijakan otonomi daerah merupakan tindak lanjut dari upaya untuk mengatasi kesenjangan ekonomi, politik dan sosial-budaya di tingkat daerah tanpa adanya campur tangan dari pemerintah pusat. Otonomi daerah diharapkan agar pemerintah daerah lebih tepat dalam mengambil kebijakan di tingkat daerah sesuai keputusan publik.<sup>67</sup> Keadaan ini menjadi lahan yang subur bagi tumbuh berkembangnya ragam gerakan politik termasuk di dalamnya politik Islam fundamentalis, yang ingin melepaskan diri dari modernisasi dan sekularisasi dalam beragama dan bernegara.

Perpaduan antara kebijakan otonomi, kebebasan berkelompok dan berpolitik, hingga ke pemilihan langsung, menjadi perpaduan utama bagi sebab munculnya politisasi agama. Meskipun secara objektif harus diakui bahwa seharusnya korelasi yang terjadi di antara perkembangan demokratisasi dan tingkat kesadaran masyarakat dalam politik seharusnya menuju kearah yang lebih dewasa dengan tingkat rasionalitas masyarakat sebuah negara. Jika tingkat intelektual semakin tinggi yang ditandai dengan sebuah masyarakat yang berpendidikan dalam arti yang sesungguhnya seperti berpikir objektif dan rasional, sehingga ia dapat mengenyampingkan sentimen dan emosi keagamaan, kesukuan, kedaerahan, penampilan luar dan lain sebagainya.

Namun pada kenyataannya tingkat intelektual masyarakat Indonesia dibuatnya terlihat semakin "rendah" secara politik, terutama dalam hal sikap objektif untuk mengabaikan dominasi rasa subjektifismenya, termasuk juga "kelakuan nakal" yang hanya mengeruk keuntungan secara materi sesaat, dan kemudian mengedepankan pandangan politik kepada program-program yang ditawarkan oleh para kandidat atau tokoh politik dalam setiap pemilihan. Yang muncul selama ini adalah kelompok masyarakat yang terakhir ini, yang sangat mudah terpengaruh oleh

---

<sup>67</sup> Pada masa Orde Baru, daerah di tingkat provinsi di sebut daerah tingkat I dan daerah di tingkat kabupaten/kota disebut daerah tingkat II. Hal ini dihapus sesuai amanat Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintah Daerah. Di Indonesia terdapat tiga jenis sitem pemerintahan di tingkat provinsi; (1) provinsi "biasa", (2) Daerah Istimewa dan (3) Daerah Khusus Ibu Kota. Setiap provinsi dikepalai Gubernur dengan sistem pemilihan langsung kecuali Daerah Istimewa Yogyakarta status Gubernur dijabat seorang raja dengan sistem alur politik monarki absolut.



penampilan luar dan akhirnya sering kali dimanfaatkan oleh seorang calon pemimpin dengan menggunakan simbol-simbol keagamaan secara kultural konvensional, bukan secara substansial.

Kecenderungan kultural ini menurut Dadang Kahmad (Pakar Sosiologi Agama Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung) sering dieksploitasi oleh kalangan elite politik dan tokoh agama yang terlibat dalam panggung politik praktis. Tidak heran banyak kegiatan-kegiatan keagamaan yang bernuansa politik diadakan hanya untuk meraih simpati dan suara umat seperti zikir bersama, pengajian akbar dan lain-lain. Mereka menyadari bahwa atribut agama dirasa dapat meningkatkan popularitas, serta akseptabilitas dengan cara menyentuh sisi emosional umat.<sup>68</sup> Dalam hal ini, dapat pula ditambahkan bahwa tidak menutup kemungkinan pada agama-agama lain pun sangat bisa terjadi eksploitasi penggunaan simbol-simbol agama yang dilakukan oleh para elite politik.

Masyarakat pemilih—khususnya di Indonesia—memiliki sensitivitas agama yang cukup tinggi, sehingga mudah dipengaruhi jika menggunakan isu-isu agama. Dengan warna keagamaan yang sama, diharapkan pendekatan mobilisasi pemilih dapat digunakan dengan mudah. Sentimen primordial dapat dijadikan metode kampanye yang efektif untuk mengeruk suara. Maka tidak heran jika para kandidat lebih cenderung terfokus memobilisasi calon pemilih yang menganut agama yang sama dengan dirinya. Seorang kandidat sebisa mungkin menjadikan dirinya serupa dan sesuai dengan emosi agama para pemilih.

Fenomena tersebut semakin menegaskan bahwa agama masih tetap menjadi suatu yang menarik untuk dijadikan “dagangan politik” atau setidaknya dapat dijadikan sebagai salah satu strategi yang jitu untuk meraih simpati masyarakat, sehingga dengan demikian dapat meraih dan mengantongi suara mereka. Fenomena ini sudah mewabah setiap kali menjelang suksesi dan telah menjadi hal yang lumrah. Hal ini membuktikan bahwa strategi tersebut cukup efektif, sehingga pada periode selanjutnya mereka pun menerapkan metode yang sama.

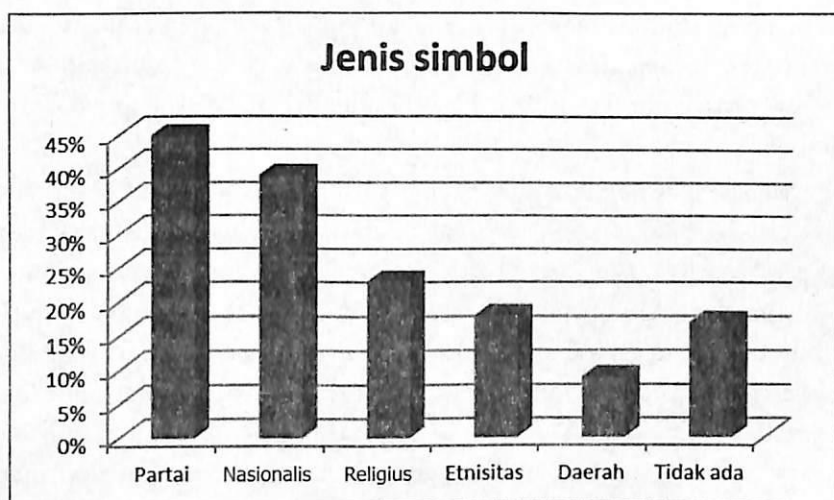
Pragmatisme politik dan marginalisasi kelompok masyarakat lokal telah mendorong menguatnya politik identitas. Simbol identitas (etnik dan agama) sering menjadi alat mobilisasi paling menonjol dalam pelaksanaan Pilkada. Hal ini tampak misalnya dalam riset Fox dan Menchik yang

---

<sup>68</sup> Dadang Kahmad, *Op.Cit*, hlm. 45.

menunjukkan bahwa sebagian besar (65 persen) poster kampanye dalam Pilkada mengandung muatan yang menekankan pada dimensi identitas para kandidat dalam Pilkada.<sup>69</sup>

Penggunaan simbol identitas dalam Pilkada tentu tidak serta-merta berbahaya. Penelitian Fox dan Menchik menunjukkan sebagian dari poster-poster dalam kampanye yang menonjolkan simbolisme identitas mempunyai karakter inklusif, misalnya dengan menampilkan secara bersamaan simbol-simbol yang merepresentasikan keragaman identitas di daerah.<sup>70</sup> Namun dalam konteks yang berbeda, tidak jarang mobilisasi elektoral dilakukan dengan mengafirmasi kontestasi antarkelompok identitas.<sup>71</sup>



Gambar 1. Persentase Jenis-jenis Simbol yang Digunakan dalam Poster Pemilu Nasional dan Daerah tahun 2009-2011. Sumber: Fox dan Menchik (2011)

### Kasus dan Narasi tentang Politik Agama dalam Pilkada

Dalam sejumlah pelaksanaan Pilkada di Indonesia beberapa tahun terakhir memberikan gambaran bagaimana politik agama terlihat begitu berpengaruh dan layak jual untuk langkah-langkah politik kemenangan. Misalnya pilkada DKI Jakarta pada 2012 dan 2017 memberi ilustrasi

<sup>69</sup> Colm Fox dan Jeremy Menchik, *The Politics of Identity in Indonesia: Results from Campaign Advertisements*, APSA Annual Meeting Paper. 2011.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Mohammad Iqbal Ahnaf, *Politik Lokal Dan Konflik Keagamaan Pilkada Dan Struktur Kesempatan Politik Dalam Konflik Keagamaan Di Sampang, Bekasi, Dan Kupang, Program Studi Agama Dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana. Universitas Gadjah Mada. Jl. Teknik Utara. Pojongs. Yogyakarta. 2015.*

bagaimana momen politik ini telah menjadi arena bagi mobilisasi intoleransi berdasarkan sentimen identitas etnik dan agama untuk menyerang calon tertentu. Ini bukan berarti terjadi pembelahan pola pemilih secara total berdasarkan afiliasi agama. Ada keragaman etnik dan agama di kelompok pendukung masing-masing pasangan; tetapi secara umum tampak terjadi konsentrasi dukungan dari kelompok-kelompok garis keras terhadap pasangan tertentu dengan menggunakan sentimen SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan). Dalam situasi seperti ini, propaganda yang menyerang kelompok tertentu sebagai musuh, kafir, atau ancaman terhadap kepentingan agama tertentu sangat mudah ditemukan.<sup>72</sup>

Mobilisasi electoral berdasarkan sentimen SARA memang tidak selalu berhasil memenangkan kandidat yang didukung. Dalam kasus Pilkada DKI, sentimen SARA pada 2012 tidak mampu memenangkan calon yang didukung, tetapi tidak bisa dipungkiri strategi ini bisa membantu meningkatkan perolehan suara penggunanya. Namun pada 2017 betul-betul dunia dibuat terpana oleh kekuatan politisasi agama, dimana isu SARA dimainkan sedemikian rupa hingga sanggup mencapai kemenangan. Dalam hal ini, kasus gubernur Ahok dipolitisir sebagai kasus penistaan agama, disebabkan oleh perkataannya yang dianggap menghinakan kitab suci al-Quran. Isu tersebut sanggup membuat jutaan massa di Jakarta, bahkan di Indonesia pada umumnya, berdemonstrasi menuntut agar Ahok dijatuhkan. Khusus yang berada di Jakarta, kemudian bergerak berbondong-bondong untuk tidak memilihnya kembali. Ahok pada akhirnya dijatuhi hukuman dan ditetapkan sebagai penista agama. Seakan betul-betul menunjukkan bahwa kekuatan muslim di Jakarta dan di Indonesia masih sangat kuat, terutama dalam upaya-upaya pemenangan politik.

Demikian juga di Sumatera Utara, sentiment agamalah yang berhasil memenangkan kandidat dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam Pilkada Kota Medan pada 2010.<sup>73</sup> Serta di beberapa wilayah di Indonesia, dimana isu politik agama digunakan untuk untuk pemenangan, dan akhirnya terbukti bisa memenangkan pertarungan dalam Pilkada-Pilkada tersebut. Lebih jauh

---

<sup>72</sup> A.E. Priyono, 2012. "Anti-kafir' politics in local elections: Jakarta and Medan cases," Jakarta Post (18/09), [www.thejakartapost.com/news/2012/09/18/anti-kafirpolitics-local-elections-jakarta-and-medan-cases.html](http://www.thejakartapost.com/news/2012/09/18/anti-kafirpolitics-local-elections-jakarta-and-medan-cases.html).

<sup>73</sup> Edward Aspinall, Sebastian Dettman, Eve Warburton. 2011. "When Religion Trumps Ethnicity: A Regional Election Case Study from Indonesia," *South East Asia Research*, Vol 19, Number 1, March 2011, hlm. 27-58.

dari dampak elektoral, mobilisasi pemilih berdasarkan sentimen SARA dalam Pilkada bisa meninggalkan bekas atau residu berbahaya berupa polarisasi sektarian dan sekaligus memperkuat basis kekuatan intoleran dalam masyarakat. Hal ini terjadi karena pada masa Pilkada, kelompok-kelompok intoleran mendapatkan peran; dan jika kandidat yang mereka dukung menang maka besar kemungkinan patronase antara kekuatan-kekuatan intoleran dengan elite politik di pemerintahan daerah akan berlanjut.

Laporan ini menunjukkan bahwa dalam banyak kasus, ternyata Pilkada turut berperan dalam terciptanya struktur kesempatan politik yang memungkinkan mobilisasi dan peran kekuatan-kekuatan sosial yang mengusung ideologi intoleran antar etnik dan agama. Tanpa bermaksud mendelegitimasi Pilkada langsung, namun jika melihat beberapa kasus kekerasan terkait hubungan antar dan interagama yang berkaitan dengan Pilkada baik secara langsung atau tidak langsung. Struktur kesempatan politik menurut Kitschelt adalah<sup>74</sup> konfigurasi dalam hal petastruktur kuasa, aturan-aturan formal, dan preseden sejarah yang memungkinkan atau mencegah terjadinya mobilisasi gerakan sosial dalam situasi yang berbeda." Menurut teori ini, sistem relasi kuasa baik yang mewujud dalam ranah formal kekuasaan negara atau informal seperti pengaruh sosial bisa berperan penting dalam menciptakan situasi yang mendukung atau mencegah model gerakan sosial tertentu, terutama dalam hal pilihan untuk menempuh sikap keras atau lunak dan kekerasan atau non kekerasan. Sidney Tarrow, salah satu ahli terkemuka lain dalam teori gerakan sosial, mengidentifikasi tiga situasi yang bisa membentuk struktur kesempatan politik, yakni akses terhadap institusi politik, ada tidaknya kelompok pendukung (aliansi) dan stabilitas peta politik (political alignment).<sup>75</sup>

Kasus-kasus pelanggaran kebebasan agama selama ini banyak dipahami dengan menggunakan dua pendekatan. Pendekatan *pertama* adalah pandangan bahwa kekerasan terjadi karena intoleransi keagamaan. Pendekatan ini menekankan pada ideologi *takfiri* atau pola pikir keagamaan yang tertutup literal, dan dikotomis yang memudahkan penganutnya untuk menghakimi perbedaan keyakinan dan praktik keagamaan sebagai

---

<sup>74</sup> Herbert Kitschelt, 1986, "Political Opportunity Structure and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies," *British Journal of Political Science*, 16, hlm. 58.

<sup>75</sup> Sidney Tarrow, 1983. *Struggling to Reform: Sosial Movements and Policy Change during Cycles of Protest*, Occasional Paper 15. Center for International Studies, Cornell University, hlm. 26-34.

penyimpangan dan ancaman terhadap ortodoksi. Cara pandang ini biasanya didukung oleh temuan-temuan penelitian yang menunjukkan rendahnya level toleransi di masyarakat.

Dari sisi yang berbeda, pendekatan *kedua* menekankan pada aspek pelanggaran hukum dalam kekerasan terhadap kelompok minoritas keagamaan. Hal ini dipahami sebagai akibat dari ketidakmampuan negara dalam melindungi kebebasan beragama kelompok minoritas yang dijamin oleh konstitusi. Problem utama terus berulangnya kekerasan terhadap kelompok agama minoritas dipandang sebagai akibat dari sikap apparatus negara dalam melindungi korban atau keberpihakan mereka kepada kelompok mayoritas yang melakukan aksi kekerasan. Dalam cara pandang ini, kekerasan terhadap kelompok agama minoritas diyakini tidak akan terjadi jika negara mampu bersikap tegas dalam melakukan penegakan hukum terhadap pelaku kekerasan.

Kedua pendekatan tersebut tentu mempunyai dimensi kebenarannya masing-masing. Meski demikian, keduanya tidak selalu bisa menjelaskan kenapa kekerasan bisa terjadi di satu tempat dan tidak terjadi di tempat lain meskipun faktor *ideology takfiri* dan kapasitas atau mentalitas aparatus negara serupa tersedia. Tanpa menafikan dimensi ideologi dan prinsip pelanggaran hak sebagaimana dijelaskan di atas, laporan ini ingin menunjukkan bahwa manifestasi kekerasan dari ideologi *takfiri* atau bentuk sikap aparatus negara dalam merespons kekerasan tidak berdiri sendiri. Keduanya ditentukan oleh apa yang dalam teori gerakan sosial disebut “struktur kesempatan politik” atau *political opportunity structure* yang memungkinkan terjadinya kekerasan atau pembiaran terhadap kekerasan oleh aparatus negara.

Apakah dengan demikian politik identitas tidak dapat ditolerir dalam demokrasi? Jawabannya adalah belum tentu. Politik identitas adalah hal yang tidak bisa sepenuhnya dihilangkan dalam demokrasi. Pembentukan aliansi politik berdasarkan kesamaan identitas, nilai, atau latar belakang adalah konsekuensi yang tidak bisa dihindarkan dalam demokrasi yang menjamin kebebasan. Bahkan bisa dibilang semua politik adalah politik identitas. bagi demokrasi dalam masyarakat yang plural bukanlah menghilangkan politik identitas dari kancah demokrasi, seperti Pilkada, tetapi menciptakan sistem kelembagaan yang bisa mencegah dampak negatif politik identitas. Demokrasi diyakini tetap bisa berhasil di negara yang plural asal tersedia desain politik yang dapat mencegah mobilisasi elektoral dengan menunggangi sentimen konflik sektarian. Selain itu juga

dibutuhkan desain politik yang mendorong pembentukan koalisi aliansi kekuatan atau actor politik dari kelompok identitas yang beragam.<sup>76</sup>

Mempertimbangkan klasifikasi tiga bentuk politik identitas yang ditawarkan Gutmann di atas, demokrasi di masyarakat yang plural seperti Indonesia membutuhkan desain regulasi pemilu atau aktifitas politik yang bisa mencegah atau menghukum politik identitas dalam kategori *ugly*.

Ketiga model tersebut adalah *good* (tidak berbahaya), *bad* (kurang berbahaya) dan *ugly* (sangat berbahaya). Politik identitas bisa dianggap *good* atau mempunyai peran positif dalam demokrasi karena bisa menyediakan nilai solidaritas, membangun kesadaran public tentang kewargaan (*civic*), melawan ketidakadilan terhadap kelompok tetapi tidak mempromosikan supremasi kelompok sendiri dan kebencian terhadap kelompok lain. Sebaliknya, politik identitas bisa berbahaya (*ugly*) jika mempromosikan nilai yang mengutamakan supremasi kelompok sendiri, menekankan cara pandang antagonis terhadap kelompok identitas lain dan melegitimasi kekerasan. Di antara keduanya ada bentuk politik identitas yang oleh Gutmann disebut *bad*. Istilah *bad* digunakan bukan dalam pengertian bahwa politik identitas ini buruk. Politik identitas dalam kategori ini meskipun tidak secara aktif mempromosikan kesadaran publik yang positif, tetapi minimal tidak mengancam demokrasi dengan mempromosikan wacana permusuhan dan melegitimasi kekerasan antarkelompok identitas.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Benjamin Reilly, *Electoral System and Conflict Management* (Comparing STV and AV System, National Centre for Development Studies, Canberra, 2012), hlm. 2.

<sup>77</sup> Amy Gutmann, 2003, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, hlm. 1-38.

## BAB III

### KONFLIK DAN KEKERASAN

Konflik adalah sebuah ekspresi heterogenitas kepentingan, nilai, dan keyakinan yang muncul sebagai formasi baru dari keinginan atas sebuah perubahan namun bertentangan dengan realitas yang diwariskan.<sup>1</sup> Konflik sesungguhnya merupakan sesuatu yang alami dan inheren dalam realitas itu sendiri, dimana realitas yang dimaksudkan adalah realitas kamajemukan. Artinya sejak suku, ras dan agama hadir berbeda-beda dalam kehidupan umat manusia, maka “konflik” (secara potensial) juga hadir bersamaan dengan itu semua.

Definisi klasik mengenai konflik adalah seperti dikemukakan Louis Coser, yaitu: *“a struggle over values and claims to secure status, power, and resources, a struggle in which the main aims of opponents are to neutralize, injure, or eliminate rivals”* (Coser 1956). Untuk kepentingan studi ini, definisi ini dianggap masih terlalu umum dan tampaknya lebih didasari atas rasionalitas tindakan dengan motif ekonomi-politik. Ini kurang cocok karena seperti yang telah ditunjukkan oleh beberapa studi,<sup>2</sup> aksi keagamaan – termasuk dalam konteks konflik dan kekerasan – sulit untuk dipahami semata-mata dari segi rasionalitas ekonomi dan politik atau kekuasaan. Berbagai tindakan protes atau kekerasan terkait konflik keagamaan banyak berasal dari sumber-sumber kultural dan ideologis agama itu sendiri, dan rasionalitas yang mendasari konflik tersebut lebih bersifat ekspresif atau simbolik; misalnya, sebagai ekspresi dari apa yang dipahami suatu komunitas agama sebagai “ketaatan” terhadap ajaran agama atau sebagai simbol solidaritas terhadap komunitas.

---

<sup>1</sup> Hugh Miall, Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, *Contemporary Conflict Resolution: The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts*, diterjemahkan oleh Tri Budhi Sasrio dengan judul *Resolusi Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Mengelola dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 7.

<sup>2</sup> Antara lain, Juergensmeyer (2003), Sofyan (2006), Mujani (2007) dan Balai Litbang Agama Jakarta (2007).

Dalam istilah sosiologi, konflik adalah proses pencapaian tujuan dengan cara melemahkan pihak lawan tanpa memerhatikan norma dan nilai yang berlaku.<sup>3</sup> Sedangkan secara terminologis, para pakar memberikan definisi yang beragam, di antaranya Pickering yang mengatakan bahwa konflik tidak lebih dari adanya beberapa pilihan yang saling bersaing atau tidak selaras.<sup>4</sup> Fisher mendefinisikan konflik sebagai hubungan antara dua pihak atau lebih (individu atau konflik) yang memiliki atau merasa memiliki sasaran-sasaran yang tidak sejalan.<sup>5</sup> Sedangkan Roxane memberikan definisi konflik sebagai dua atau lebih reaksi yang bertentangan terhadap suatu peristiwa atau perbedaan antara dua individu, adanya saling permusuhan antara kelompok, atau adanya suatu masalah yang harus diselesaikan.<sup>6</sup>

Dengan menekankan pada kekhasan dari berbagai bentuk konflik keagamaan, maka akan dimungkinkan untuk menjelaskan mengapa suatu bentuk konflik keagamaan muncul pada waktu dan lokasi tertentu, sementara bentuk lainnya terjadi pada waktu dan tempat yang lain. Dengan berpijak pada asumsi bahwa konflik keagamaan perlu dibedakan berdasarkan jenis isu keagamaan yang menjadi sumber pertikaian. Oleh karena itu, "konflik keagamaan" dalam hal ini diartikan sebagai "perseteruan menyangkut nilai, klaim dan identitas yang melibatkan isu-isu keagamaan atau isu-isu yang dibingkai dalam slogan atau ungkapan keagamaan".

Konflik keagamaan itu dapat mewujudkan dalam dua jenis aksi, yaitu (1) *aksi damai* dan (2) *aksi kekerasan*. Dalam hal ini aksi damai dipahami sebagai "setiap tindakan yang dilakukan tanpa kekerasan dalam rangka menanggapi isu-isu keagamaan yang menjadi sumber pertikaian di masyarakat". Termasuk di dalam aksi damai adalah aksi protes (aksi menolak suatu pandangan atau kebijakan menyangkut isu yang diperselisihkan), aksi dukungan (aksi mendukung suatu pandangan atau kebijakan menyangkut isu yang diperselisihkan), maupun aksi mediasi (tindakan yang dilakukan dalam rangka mendukung upaya penyelesaian konflik yang tengah terjadi). Sementara itu, aksi kekerasan adalah "setiap tindakan fisik yang dilakukan

---

<sup>3</sup> Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi*, (Jakarta: Rajawali, cet. ke-2 1985), hlm. 99.

<sup>4</sup> Peg Pickering, *How to Manage Conflict: Kiat Menangani Konflik*, terj. Masri Maris, (Jakarta: Erlangga, 2001), hlm. 1.

<sup>5</sup> Simon Fisher, et.al., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, (t.t: The British Council, 2000), hlm. 4.

<sup>6</sup> Roxane S. Lulofs Dudley D. Calm, *Conflict from Theory to Action*, (USA: Allyn & Bacon, 2000), hlm. 3.



dalam rangka menanggapi isu-isu keagamaan yang menjadi sumber pertikaian, yang melibatkan dampak kekerasan baik terhadap orang (berupa kematian, luka, hilang atau mengungsi) maupun harta-benda (berupa kerugian, kerusakan maupun kehilangan)—kendati dampak kekerasan itu tidak mesti selalu nyata”. Misalnya, meski tidak mengakibatkan korban luka di kedua belah pihak maupun kerusakan pada harta-benda, perkelahian dua kelompok tetap dihitung sebagai insiden aksi kekerasan.

Konflik dapat terjadi dalam kelompok-kelompok sosial karena timbul rasa saling curiga dan adanya *stereotype* negatif yang dilontarkan kelompok yang satu ke kelompok yang lain. Koentjaraningrat mengatakan, konflik terjadi karena adanya rasa curiga dalam interaksi sosial. Kecurigaan disebabkan pandangan tidak wajar mengenai golongan lain atau *stereotype* negatif yang mendarah daging. Rasa curiga juga disebabkan kepercayaan deterministik bahwa hanya pandangan sendirilah yang benar, sedang yang lain salah dan buruk, sehingga tak ada tempat untuk bersikap yang dijiwai oleh rasa toleransi.<sup>7</sup> Budhy Munawar Rachman menambahkan bahwa hal tersebut menjadikan agama sebagai sumber ketidakharmonisan hubungan antar umat beragama. Mereka terperangkap pada klaim-klaim hanya agamanyalah yang benar, sementara yang lain salah. Kondisi riel seperti ini, jika dipandang dari sudut teologis dan epistemologis menjadi penyebab munculnya kebingungan di antara umat beragama, ketika menyaksikan bahwa di sekitar mereka, penganut agama lain juga berkeyakinan bahwa hanya agamanyalah yang paling benar, sementara yang lainnya salah. Akibat selanjutnya, agama yang satu menjadi ancaman bagi agama yang lain. Dalam kondisi seperti ini, sering kali persoalannya semakin rumit dan kompleks, bilamana persoalan politik ikut serta di dalamnya. Logikanya pun menjadi : “siapa kebetulan berkuasa, dialah yang akan mendominasi yang lain”.<sup>8</sup>

Dalam banyak kasus, munculnya konflik agama di Indonesia terjadi dapat dinalisis berdasarkan teori asal muasal konflik:

1. Teori Konspirasi. Teori ini menghasilkan kesimpulan bahwa konflik agama merupakan hasil konspirasi tingkat tinggi para elite politik dengan cara mengacak-acak “struktur sosial” yang sudah mapan. Kemunculan konflik agama pada dasarnya tidak lebih dari sekadar intermediary

---

<sup>7</sup> Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1980), hlm. 44.

<sup>8</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xi.

target guna memenuhi tujuan berikutnya, yakni ambisi politik dan vested interest jangka pendek, sekalipun harus melalui pengorbanan masyarakat bawah. Tidak jarang seorang elite politik memanfaatkan simbol-simbol agama untuk menciptakan konflik di daerah basis pemilihannya, kemudian dengan gagah berani datang sebagai pahlawan untuk menyelesaikan konflik tersebut. Tidak sedikit pula memanfaatkan konflik sepele yang terjadi di masyarakat menjadi konflik agama guna mengacaukan basis lawan politiknya. Bahkan terkadang mereka sengaja memelihara suatu konflik untuk menjaga kepentingan politiknya.

2. Teori kesenjangan sosial (sosial gap). Teori ini mengandaikan bahwa sebab-sebab timbulnya konflik tidak bisa dilepaskan dari tingkat kehidupan ekonomi antar berbagai penganut agama yang tidak seimbang sehingga berujung pada munculnya kecemburuan sosial. Kecemburuan sosial ini pada akhirnya menciptakan kontestasi sosial-ekonomi yang tidak sehat di antara kelompok-kelompok masyarakat yang bersaing. Cara-cara kekerasan fisik tidak jarang dipakai sebagai jalan terakhir ketika cara-cara elegan menemui jalan buntu.

Faktor kesenjangan sosial biasanya disebabkan karena adanya perebutan lahan atau sumber ekonomi potensial di suatu daerah, yang sering diistilahkan dengan “lahan basah dan lahan kering”. Hal tersebut menjadi lahan konflik baru di masyarakat dimana yang kalah akan menempati lahan kering dan hidup dengan kemiskinan. Dari kesenjangan sosial tersebut akan menimbulkan gesekan-gesekan yang sewaktu-waktu akan meledak bila muncul pemicunya. Kesenjangan kehidupan sosial ekonomi juga bisa disebabkan oleh kesenjangan antara pemerintah pusat yang dianggap telah mengeksploitasi kekayaan alam yang melimpah daerah-daerah yang notabene masyarakatnya miskin. Masyarakat pun tak ubahnya “pembantu atau pelayan di negeri sendiri”, sebab seluruh hasil kekayaan daerah dibawah ke pusat (baca: Jakarta), sebagaimana yang pernah diperaktekkan oleh penguasa Orde Baru. Era Reformasi dengan isu desentralistiknya membawa angin segar bagi pemerintah daerah untuk mengelola kekayaannya sendiri. Namun desentralisasi bukanlah tanpa masalah, bila pada Era Orde Baru pemerintah pusat menjadi raja, kini bermunculan raja-raja baru di daerah yang tak ubahnya penguasa Orde Baru. Tidak hanya itu, dewasa ini muncul fenomena baru yakni politik ekonomi dimana kebijakan pemerintah hanya berpihak kepada pemilik modal besar atau kelompok tertentu. Salah contoh politik ekonomi adalah adanya

pembiaran atas menjamurnya “supermarket” yang beroperasi di kampung-kampung dan jantung prekonomian masyarakat kecil yang berdampak pada pengusuran pasar rakyat dan matinya sendi-sendi perekonomian masyarakat kecil.

3. Teori mobilisasi sosial. Teori ini dipakai untuk menganalisis gejala mobilisasi sosial yang terlalu cepat di kalangan kelompok masyarakat agama –etnik pendatang baru (*new comers*) yang biasanya menciptakan gejala kecemburuan sosial di kalangan penduduk lokal. Yang pada akhirnya menimbulkan konflik.
4. Teori relasi kuasa (*power relation*) dan teori struktural-fungsional sering kali dipakai secara bersamaan untuk menjelaskan fenomena sosial politik rezim Orde Baru yang teramat sentralistik, semuanya ditentukan oleh pemerintah pusat, sementara daerah tidak diberi wewenang sedikitpun untuk mengurus persoalannya sendiri. Contoh kecil dari fenomena ini adalah penunjukan orang tertinggi, baik di tingkat provinsi maupun kabupaten, yang selalu ditentukan oleh pusat, sehingga putra terbaik daerah selalu terpinggirkan perannya. Dari fenomena tersebut melahirkan konflik di daerah.
5. Era reformasi dengan pemilihan kepala daerah secara langsung tidak menjamin bahwa interpendensi pusat terhadap daerah telah hilang sama sekali. Interpendensi tersebut boleh jadi masuk dalam aspek lain seperti dunia pendidikan, kesehatan, perbankan dan lainnya.

Sedangkan isu-isu keagamaan yang sering kali berkembang ke dalam arena konflik di Indonesia, yang secara teoritik merupakan akibat dari faktor-faktor analisis di atas, dapat dibagi ke dalam 6 kategori isu.

1. Isu moral, yang mencakup antara lain isu-isu di seputar perjudian, minuman keras (miras), narkoba, perbuatan asusila, prostitusi, pornografi/pornoaksi. Isu-isu moral lainnya seperti antikorupsi juga dimasukkan ke dalam isu keagamaan selama isu tersebut melibatkan kelompok keagamaan dan/atau dibingkai oleh para aktor yang terlibat dalam slogan atau ekspresi keagamaan.
2. Isu sektarian, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan terkait interpretasi atau pemahaman ajaran dalam suatu komunitas agama maupun status kepemimpinan dalam suatu kelompok keagamaan. Dalam Islam, kelompok Ahmadiyah,<sup>2</sup> Lia-Eden dan Al Qiyadah Al Islamiyah adalah di antara kelompok-kelompok keagamaan yang kerap memicu berbagai insiden protes maupun kekerasan, baik yang

dilakukan oleh kelompok keagamaan maupun warga masyarakat secara umum. Sedangkan dalam komunitas Kristen, konflik kepemimpinan gereja HKBP (Huria Kristen Batak Protestan) menjadi contoh yang mewakili isu sektarian ini.

3. Isu komunal, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan antarkomunitas agama, seperti konflik Muslim-Kristen, maupun perseteruan antara kelompok agama dengan kelompok masyarakat lainnya yang tidak selalu bisa diidentifikasi berasal dari kelompok agama tertentu. Isu seperti penodaan agama, seperti dalam kasus karikatur tentang Nabi Muhammad, dimasukkan dalam kategori isu komunal ini. Perlu ditegaskan: Perseteruan atau bentrok menyangkut suatu isu keagamaan—sepanjang kedua belah pihak yang terlibat tidak dapat diidentifikasi berasal atau mewakili komunitas keagamaan yang sama—juga dimasukkan dalam isu ini. Jika kedua belah pihak pelaku dapat diidentifikasi berasal dari komunitas agama yang sama, maka konflik semacam itu akan dimasukkan dalam kategori isu sektarian.
4. Isu terorisme, yaitu isu yang terkait dengan aksi-aksi serangan teror dengan sasaran kelompok keagamaan atau hak milik kelompok keagamaan tertentu, maupun serangan teror yang ditujukan terhadap warga asing maupun hak milik pemerintah asing. Tindakan kekerasan ini kerap disebut juga sebagai tindak terorisme keagamaan (*religious terrorism*), yang oleh Juergensmeyer dipandang sebagai “tindakan simbolik” atau *performance violence*, ketimbang suatu tindakan taktis atau strategis.<sup>3</sup> Untuk kasus Indonesia, contohnya adalah pengeboman di Bali yang dilakukan oleh kelompok Imam Samudra, dan berbagai serangan bom di Jakarta. Adapun kekerasan berupa serangan teror di wilayah konflik komunal, maupun insiden yang terkait dengan upaya penyelesaian konflik di wilayah komunal tertentu seperti Poso, Sulawesi Tengah, dan Ambon, Maluku, dimasukkan dalam kategori ketiga di atas, yaitu isu komunal.
5. Isu politik-keagamaan, yaitu isu-isu yang melibatkan sikap anti terhadap kebijakan pemerintah Barat atau pemerintah asing lainnya dan sikap kontra ideologi/kebudayaan Barat atau asing lainnya. Termasuk ke dalam isu politik-keagamaan di sini adalah isu penerapan Syariah Islam atau Islamisme, serta pro-kontra menyangkut kebijakan pemerintah Indonesia yang berdampak pada komunitas keagamaan tertentu.
6. Isu lainnya, meliputi isu subkultur keagamaan mistis seperti santet, tenung dan sebagainya, maupun isu-isu lainnya yang tidak termasuk

dalam 5 (lima) kategori sebelumnya.

## **A. Agama dan Konflik di Indonesia**

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat majemuk dalam skop nasional maupun skop daerah, hingga ke tingkat skop wilayah yang paling kecil seperti desa dan lingkungan Rukun Tetangga (RT). Kemajemukan tersebut bersifat multi dimensional, ada yang ditimbulkan oleh perbedaan suku, tingkat sosial, pengelompokan organisasi politik, agama dan lain sebagainya.<sup>9</sup> Agar kemajemukan tersebut bias mengakibatkan persatuan di dalam masyarakat, maka system demokrasi akhirnya menjadi pilihan yang paling layak.

Semakin hari demokrasi terasa semakin penting di Indonesia, terutama di tahun-tahun kejatuhan Orde Baru. Namun penting untuk dicatat, bahwa proses demokratisasi di Indonesia, apalagi sejak kejatuhan orde baru, terus-menerus berlangsung bersamaan dengan meningkatnya insiden konflik dan kekerasan antar masyarakat (Varshney, Panggabean, dan Tadjoeeddin 2004). Konflik ini mengejutkan bangsa Indonesia karena tipe atau jenisnya yang beragam, sebarannya yang meluas, dan jumlah korban jiwa dan kerusakan yang ditimbulkan. Selain itu, beberapa di antara kekerasan kolektif yang terjadi belum pernah terjadi sebelumnya, paling tidak dilihat dari besarnya. Kekerasan di Ambon dengan beberapa insiden ulangan sesudahnya terjadi setelah masyarakat berbeda agama dan suku tersebut hidup damai ratusan tahun; tingkat kekerasan di Jakarta dan Surakarta pada 1998 adalah yang terbesar dalam sejarah kedua kota, minimal dalam seabad terakhir. Digabungkan dengan kekerasan yang menyertai referendum di Timor Timur, pemberontakan di Aceh, dan kekerasan di Papua, bangsa Indonesia sempat merasa kuatir bahwa bangsa dan negara mereka sedang terjungkal dan mengalami disintegrasi.<sup>10</sup>

Hingga kekerasan rasial terhadap etnis Tionghoa 1998 di Jakarta, konflik di Maluku 1999-2002, pembersihan etnis Madura di Sampit, Kalimantan Barat tahun 2000, darurat sipil di Aceh, dan konflik Muslim-Kristen di Poso sejak tahun 1998. Azyumardi Azra dalam salah satu

---

<sup>9</sup> M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 127.

<sup>10</sup> Zainal Abidin Bagir, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, (Yogyakarta, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2014). hlm. 14.

tulisannya menyebutkan sekaligus menjelaskan beberapa kerusuhan massal yang pernah terjadi di Indonesia, sebelum dan setelah kejatuhan Orde Baru, dengan latar belakang terjadinya konflik tersebut, di antaranya:

1. Kerusuhan Timor Timur. Kerusuhan massal di Timor Timur “tidak diragukan lagi” merupakan kerusuhan yang menarik perhatian dunia internasional. Kenyataannya, kerusuhan-kerusuhan tersebut hanyalah sebagian kecil dari permasalahan Timor Timur yang jauh lebih besar, yang telah membentuk imajinasi badan-badan internasional, seperti PBB, pemantau Hak Asasi Manusia dan lain-lain. Lebih jauh lagi, melalui sudut pandang masyarakat Timor Timur, kerusuhan-kerusuhan tersebut merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari perjuangan mereka untuk memisahkan diri dari Indonesia dan akhirnya menuju kemerdekaan.
2. Kerusuhan Aceh. Kerusuhan di Aceh akibat pemerintah pusat (Jakarta) menerapkan kebijakan-kebijakan yang tidak dapat diterima oleh masyarakat Aceh. Kenyataannya, Jakarta tidak menepati janji-janjinya seperti pengakuan dan implementasi status khusus bagi Aceh. Hasilnya, ketidakpuasan politik dan sosial menyebar luas di Aceh, yang menggiring pada kebangkitan gerakan separatis, yang lebih dikenal dengan Gerakan Darul Islam (1953-1954). Gerakan ini tentunya tidak memperoleh simpati dari banyak orang Indonesia. Pada tanggal 4 Desember 1977, Hasan Tiro memproklamkan berdirinya “Aceh Merdeka”. Sejak saat itu, sejarah Aceh berubah menjadi sasaran kekerasan (penindasan) militer dan ketidakadilan politik maupun ekonomi.
3. Kerusuhan Ambon. Kekerasan massal di Ambon, yang semakin memburuk dan meluas ke berbagai wilayah lain di Provinsi Maluku, mungkin –sebagaimana sering dikutip– merupakan contoh konflik dan kekerasan-kekerasan keagamaan di Indonesia. Pengamatan ini –setidaknya dari permukaan– kemungkinan benar untuk beberapa hal. Konflik dan kekerasan komunal di Ambon dan tempat-tempat lain di Provinsi Maluku, seperti Halmahera dan Ternate, melibatkan komunitas Muslim di satu sisi, dan komunitas Protestan di sisi lain. Kekerasan berskala besar tersebut terus berlanjut antara dua kelompok agama, yang tidak hanya mengakibatkan pembunuhan terhadap sejumlah besar orang (dari kalangan Muslim maupun Kristen), tetapi sekaligus juga pembakaran masjid-masjid, gereja-gereja, rumah-rumah, pasar serta bangunan dan fasilitas umum lainnya. Menurut

sebuah laporan (pada 27 November 1999), kekerasan yang terjadi 11 bulan sebelumnya mengakibatkan 693 orang meninggal, dan hampir 2000 orang terluka serta perusakan terhadap bangunan yang tidak terhitung jumlahnya.

4. Kerusuhan Kalimantan Barat. Kasus di Kalimantan Barat cukup diwarnai oleh konflik etnik yang mengakar antara penduduk asli Dayak (yang kemudian didukung masyarakat Melayu) dan masyarakat pendatang Madura. Faktor keagamaan jelas tidak begitu penting dalam konflik ini, karena ketiga etnik yang terlibat dalam kerusuhan massal tersebut tidak dibedakan atas garis keagamaan. Kelompok pertama terdiri dari masyarakat Dayak, yang sebagian besar beragama Kristen dan masyarakat Melayu yang beragama Islam. Kelompok kedua adalah masyarakat Madura – yang sebagaimana masyarakat Melayu- beragama Islam. Karena itu, faktor-faktor yang memotivasi kerusuhan massal di Kalimantan Barat bukan masalah keagamaan, melainkan masalah etnik. Kerusuhan massal Kalimantan Barat kebanyakan terjadi di daerah Sambas dan Pontianak di akhir 1996, dan terus berlanjut hingga awal 1997. Skala kerusuhan belum pernah terjadi sebelumnya.<sup>11</sup>

Terdapat fakta yang menarik dari pemaparan di atas bahwa salah satu di antara banyak jenis konflik yang terjadi di Indonesia, konflik yang melibatkan masyarakat yang berasal dari beda agama, merupakan konflik yang paling sering terjadi. Ini yang kemudian sering kali disebut dengan kerawanan konflik *antaragama* (*interreligious*), meskipun (dalam kajian selanjutnya) belum tentu yang dimaksud (konflik antara agama) tersebut murni karena suatu pertentangan antar agama. Konflik antaragama ternyata selain mengalami variasi bentuk, juga mengandung banyak dimensi. ada konflik yang berbentuk kekerasan komunal atau kekerasan kolektif, serupa yang terjadi di Maluku, Maluku Utara, dan Poso, Sulawesi Tengah. Belakangan ini kekerasan kolektif antaragama dalam skala besar seperti ini sudah berhenti. Akan tetapi, jenis konflik antaragama lainnya masih terus terjadi, bahkan berdasarkan data dari beberapa lembaga yang memantaunya, terlihat cenderung meningkat. Salah satunya adalah konflik dan sengketa yang berhubungan dengan tempat ibadah seperti gereja dan

---

<sup>11</sup> Disadur dari Azyumardi Azra, *Kerusuhan-kerusuhan Massal yang Terjadi di Indonesia Baru-baru Ini : Kemunduran Nasionalisme dan Kemunculan Separatisme, dalam Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*, (Jakarta: INIS, 2003), hlm. 61-75.

masjid.

Konflik sekitar persoalan tempat ibadah adalah salah satu masalah penting dalam konflik antaragama di Indonesia yang cukup sering terjadi, terutama setelah kekerasan antaragama seperti yang terjadi di Ambon dan Poso berhenti. Konflik jenis ini berkembang hingga terkait dengan berbagai dimensi konflik dan penanganannya, seperti hak asasi manusia, regulasi dan perundang-undangan, hubungan mayoritas dan minoritas, hubungan warga asli dan pendatang, kerjasama polisi dan masyarakat dalam menangani konflik tempat ibadah, dan peran negara dalam melindungi kebebasan beragama. Tentu saja, ada banyak kasus pembangunan tempat ibadah yang tidak dihadapkan kepada konflik (Ali-Fauzi et al. 2011). Namun, insiden sengketa pembangunan tempat ibadah yang meningkat dan kegagalan menyelesaikannya benar-benar membuat kita mempertanyakan kerukunan antaragama di negara Indonesia yang dipandang sebagai contoh kebhinekaan dan toleransi.

Konflik jenis lain yang juga sering terjadi adalah konflik *sectarian* (sekte dalam agama). Berbeda dari konflik antaragama, konflik sektarian melibatkan sekte-sekte yang berbeda di dalam satu agama (*intra-religious conflicts*). Termasuk di dalam jenis ini adalah serangan terhadap warga Ahmadiyah (di Lombok, Kuningan, Pandeglang), al-Qiyadah al-Islamiyah Siroj Jaziroh di Padang dan tempat lain, warga Syiah di Sampang dan, dalam skala yang lebih kecil, di Bangil. Konflik sektarian semacam ini mencerminkan dinamika konflik yang lebih luas, seperti adanya kelompok penyerang yang siap dimobilisasi dan diorganisasi, petuah ulama atau fatwa yang menyerang sekte tersebut, dan keterbatasan serta kelemahan aparat keamanan khususnya polisi dalam melindungi kelompok minoritas (Asfinawati 2008; Panggabean 2012). Sebagian besar insiden konflik sektarian adalah intra-Muslim, mengisyaratkan tantangan internal di dalam tubuh umat Islam yang semakin majemuk. Pada saat yang sama, ini juga menjaditantangan demokrasi di Indonesia yang dipahami sebagai peningkatan kapasitas masyarakat dan negara dalam mengelola konflik secara nirkekerasan (Panggabean 2013).

Di Indonesia, kekerasan atas nama agama memang telah terjadi sejak dulu, namun eskalasi kekerasan agama di Indonesia tampak mulai meningkat tajam pasca reformasi politik 1998 seiring dengan terbukanya



ruang gerak dan menguatnya gerakan Islam radikal.<sup>12</sup> Hanya tiga bulan setelah Soeharto lengser, FPI (Front Pembela Islam) lahir. Hingga saat ini, FPI dikenal sebagai kelompok Islam radikal yang kerap melakukan tindakan-tindakan kekerasan kepada siapa saja yang dianggapnya tidak sesuai dengan syariat Islam. Pada Agustus 2000, ribuan orang datang ke Yogyakarta untuk menghadiri Kongres I Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), di mana salah satu rekomendasinya adalah menjadikan Indonesia lebih sesuai dengan syariat Islam.<sup>13</sup> MMI dikenal sebagai organisasi Islam radikal Indonesia yang diduga memiliki jaringan dengan terorisme internasional. Tidak lupa juga menyebut organisasi dan partai Islam seperti HTI, Wahdah Islamiyah, dan lain-lain, sebagai bagian dari gerakan politik Islam di Indonesia, yang sebagian cenderung pula kepada gerakan fundamentalisme Islam.

Berbagai laporan yang di-*release* beberapa lembaga menunjukkan tingginya angka kekerasan agama di Indonesia pasca reformasi. Setidaknya hingga tahun 2010 menurut Laporan Moderate Muslim Society, tercatat adanya 81 kasus kekerasan agama. Laporan ini tentu saja sama sekali bukan gambaran sempurna karena tidak semua wilayah Indonesia masuk dalam jangkauan monitoring.<sup>14</sup> Pada wilayah termonitor pun tidak semua kasus kekerasan agama dilaporkan. Misalnya, dalam laporan Moderate Muslim Society, Jawa Timur hanya dilaporkan adanya 4 kasus kekerasan agama, padahal laporan yang dikeluarkan Center for Marginalized Communities tahun 2010 mencatat 56 kasus yang bisa masuk dalam kategori pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan.<sup>15</sup>

Sebagai agama mayoritas, Islam terlihat mengambil posisi utama dalam serangkaian kasus kekerasan atas nama agama. Menurut Setara Institute di Jakarta, hingga 2012 terdapat 216 kasus serangan terhadap minoritas

---

<sup>12</sup> Ahmad Zainul Hamdi, "Klaim Religious Authority dalam Konflik Sunni-Sy'i Sampang Madura", *ISLAMICA*, Vol. 6, No. 2 (Maret 2012), hlm. 217.

<sup>13</sup> Irfan S. Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam*, (Yogyakarta: WiHdaH Press, 2001), hlm. 158.

<sup>14</sup> Laporan ini menjangkau wilayah DIY, Banten, Kalimantan Barat, Jawa Barat, Bali, Sulawesi Tengah, Lampung, Sumatera Barat, NTB, Jawa Tengah, Sumatera Utara, Riau, Sulawesi Selatan, dan Jawa Timur. Lihat Moderate Muslim Society, *Laporan Toleransi dan Intoleransi Tahun 2010 Ketika Negara Membiarkan Intoleransi*. Lihat juga Zainal Abidin Bagir et al., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (Yogyakarta: CRCS, 2010); Tim Penyusun, *Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Toleransi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2010).

<sup>15</sup> Center for Marginalized Communities Studies, *Berdamai dengan Kekerasan: Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010*.

agama pada 2010, 244 kasus pada 2011, dan 264 kasus pada 2012<sup>16</sup> Wahid Institute, pemantau lain di Jakarta, mendokumentasikan 92 pelanggaran terhadap kebebasan agama dan 184 peristiwa intoleransi beragama pada 2011, naik dari 64 pelanggaran dan 134 peristiwa intoleransi pada 2010.<sup>17</sup> Kekerasan yang terjadi terhadap kaum minoritas ini disinyalir sebagai efek dari eksistensi mayoritas agama Islam di tanah Indonesia.

### **Upaya Penanganan Konflik**

Adapun mengenai bagaimana penanganan konflik sosial yang telah dilakukan di Indonesia maka ada beberapa upaya penanganan konflik. Salah satunya adalah penanganan konflik yang berbasis kepada kekuatan, yang terjadi ketika pihak-pihak yang berkonflik mengerahkan segala daya dan upaya yang mereka miliki untuk membela dan mengejar tujuan dan sasaran mereka. Ini adalah pendekatan *self-help* yang primordial dan dalam banyak hal primitif, mengabaikan tatanan kelembagaan yang ada (termasuk tatanan kelembagaan demokrasi) dan hak serta kepentingan pihak lawan (termasuk hak asasi mereka). Penggunaan ancaman, intimidasi, protes, dan kekerasan fisik terhadap lawan adalah bagian dari pendekatan ini. Upaya lain adalah dengan membuat keputusan secara sepihak, termasuk melalui pengambilan suara ketika hal itu mendatangkan kemenangan karena jumlah mayoritas. Dengan demikian, pendekatan ini mengabaikan hak dan kepentingan orang lain yang menjadi lawan atau musuh, dengan tujuan mencapai keinginan dan kepentingan sendiri.<sup>18</sup> Pendekatan ini juga ditandai dengan suasana yang sangat bermusuhan, yang menyulitkan pihak-pihak yang bertikai melakukan kompromi dan kerjasama menyelesaikan masalah dan konflik mereka (Davies 2004; Furlong 2005).

Penanganan berbasis kekuatan ini dapat dibedakan kepada dua bentuk utama, yaitu kepatuhan kepada otoritas dan pertukaran instrumental (Davies 2004). Bentuk *pertama* adalah penanganan konflik sosial yang bertumpu pada kepatuhan terhadap otoritas, berpusat pada tokoh atau

---

<sup>16</sup> Setara Institute, "Laporan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2007-2011," <http://www.setara-institute.org/en/category/galleries/indicators> (diakses 20 Januari 2017).

<sup>17</sup> Lembar presentasi Wahid Institute dalam konferensi pers di kantornya Jakarta, 29 Desember 2011 yang dihadiri human Rights Watch.

<sup>18</sup> Zainal Abidin Bagir, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, (Yogyakarta, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2014). hlm. 14.

pemimpin yang kuat dan penuh sumber daya, seperti kepala keluarga, kepala suku, pimpinan ordo atau tarekat, raja, kaisar, diktator, dan lain-lain (Davies 2004, 122). Ini sebagai bagian efek patron positif dalam lingkaran keagamaan, terutama lingkaran patron budaya dan agama yang berkembang sejak dahulu di Indonesia. Bahkan Penanganan konflik di organisasi modern juga ada yang bertumpu pada kepatuhan terhadap otoritas (patron) pimpinan, seperti kelompok penjahat terorganisasi, militer, kelompok pemberontak, dan organisasi bisnis tertentu. Penghormatan, kepatuhan, dan ketundukan kepada otoritas dapat digunakan sebagai alat mencegah dan menangani konflik, sepanjang pihak-pihak yang berkonflik tunduk dan patuh kepada pimpinannya.

Bentuk yang *kedua* tidak bertolak dari ketundukan kepada pemimpin dan otoritas, tetapi pada pertukaran dan kompetisi instrumental yang dimiliki pihak-pihak yang bertikai, khususnya dalam konflik yang sifatnya horizontal. Instrumen ini bisa berbentuk ancaman, imbalan, hukuman, intimidasi, stigmatisasi, atau apa saja dalam rangka mengejar dan mencapai tujuan sendiri. Akses dan kesempatan pihak lawan mencapai tujuan mereka (membangun tempat ibadah, meraih jabatan, dan lain-lain) dihalang-halangi dan dipersulit, bila perlu dengan melanggar norma dan aturan hukum. Yang dilakukan masing-masing pihak yang bertikai adalah mencapai tujuan mereka dan mengambil apa saja yang mereka inginkan, selama hal itu dapat mereka lakukan berdasarkan sumberdaya yang mereka miliki.

### **Penanganan Konflik berbasis Kepada “Hak”**

Selain dua cara penanganan tadi, dikembangkan pula penanganan konflik sosial-keagamaan yang berbasis kepada “hak”. Yakni tidak bertumpu pada kekuatan pemimpin dan berbagai sumberdaya yang dapat dikerahkan pihak-pihak yang bertikai. Model penanganan konflik berbasis hak bertolak dari anggapan dan harapan normatif bahwa kebutuhan perseorangan dan kelompok di suatu masyarakat dapat dipenuhi jika mereka tunduk kepada aturan-aturan normatif. Aturan normatif tersebut telah disepakati masyarakat, dan diyakini dapat melindungi pihak individu dan kelompok. Hak tersebut bersumber dari, atau ditopang dengan, berbagai aturan, seperti undang-undang, peraturan pemerintah, konvensi, kebijakan, kontrak, kebiasaan dan adat istiadat masyarakat. Berbagai aturan tersebut memiliki legitimasi, menjadi bagian dari budaya bersama, dan dapat diformalkan menjadi aturan perundangan, sehingga menjadi rujukan pihak eksekutif, legislatif, dan yudikatif ketika melindungi

hak individu dan masyarakat. Lebih lanjut, aturan dan norma tersebut dianggap lebih kuat dari pemimpin dan penguasa, dan di dalam demokrasi menjadi bagian dari *rule of law* (Davies 2004, 112). Dalam perkembangan masyarakat internasional kontemporer, salah satu jenis hak ini adalah hak asasi manusia (HAM).<sup>19</sup>

Jika terjadi konflik dan perebutan sesuatu yang dinilai berharga, masing-masing pihak menggunakan lembaga dan mekanisme yang bertujuan mengelola konflik dan mengatur hak. Persaingan di berbagai bidang kehidupan, seperti perebutan kekuasaan dan jabatan publik, diatur melalui sistem kepartaian, perwakilan politik, pemilihan umum di berbagai tingkatan dan lain-lain. Jika terjadi pelanggaran, tidak diselesaikan dengan adu kekuatan tetapi dengan menggunakan berbagai lembaga dalam sistem peradilan pidana dan perdata yang mengatur hak. Pihak-pihak yang bertikai dapat menggunakan aturan dan hak sebagai rujukan dan berusaha menunjukkan keunggulan hak satu pihak atas hak pihak lain melalui proses litigasi, pengadilan, arbitrase, dan lain-lain.

Model penanganan berbasis hak memiliki kekuatan tersendiri, seperti adanya prinsip dan standar hak yang dapat diterapkan kepada siapa saja, sehingga memiliki legitimasi dan sering dipandang lebih obyektif (Lutz et al 2003). Kelompok dan organisasi pembela hak asasi manusia, termasuk di masyarakat kita, boleh jadi adalah pihak yang paling menguasai dan akrab dengan pendekatan ini. Setiap kali ada insiden konflik keagamaan, yang dilakukan adalah mencari dan menemukan pelanggaran hak – khususnya hak asasi manusia, dan berusaha membawa pelakunya ke meja hijau. Yang melanggar ini bisa jadi salah satu dari pihak yang bertikai dalam konflik antaragama atau intra-agama, bisa juga aparat seperti polisi yang dinilai gagal melindungi hak warga negara—khususnya pihak minoritas. Dengan kata lain, penggunaan pendekatan ini sering kali ditandai dengan ciri mencari dan menghukum pelanggar hak (Lutz et al. 2003; Furlong 2005, 114).

Tiga di antaranya dapat disebut di sini. *Pertama*, pengadilan berubah menjadi manipulasi legal. Dalam hal ini, pihak-pihak yang bertikai berusaha menyetir proses pengadilan supaya menguntungkan dan membela hak mereka. Pihak-pihak yang bertikai menggunakan pengadilan supaya lawan kalah, terusir, atau tersingkir ke penjara. Peradilan menjadi kelanjutan penggunaan kekuatan. *Kedua*, proses berbasis hak menjadi usaha menjaga

---

<sup>19</sup> Zainal Abidin Bagir, *Op.Cit*, hlm. 16.

suasana psikologis di masyarakat dengan menciptakan perimbangan melalui putusan peradilan. Kalau ada tiga orang dihukum mati dari suatu komunitas keagamaan, maka akan ada tiga orang dihukum mati dari komunitas keagamaan lainnya – seperti hukuman mati untuk tiga teroris beragama Islam dan tiga pelaku kekerasan beragama Kristen dalam konflik Poso. Kalau tersangka dari komunitas keagamaan yang satu dihukum selama satu tahun, maka tersangka dari komunitas keagamaan yang satu lagi, untuk kasus konflik keagamaan yang sama, juga akan dihukum selama satu tahun – seperti pernah terjadi di Masohi (Sihombing 2012, 41). *Ketiga*, pengadilan menjadi bungkus bagi dominasi yang lebih kuat terhadap yang lebih lemah dalam konflik keagamaan dan pihak minoritas merasa berada di luar perlindungan hukum. Ketika putusan hukum memihak mereka, putusan tersebut tak dapat ditegakkan.

Yang dimaksud dengan kepentingan di sini adalah keinginan, kebutuhan, aspirasi, dan kekhawatiran pihak-pihak yang bertikai. Pendekatan berbasis kepentingan memberikan perhatian besar kepada hal-hal ini. Jadi, yang dipentingkan bukan sumberdaya dan kekuatan pihak-pihak yang bertikai—yang menjadi inti pendekatan berbasis kekuatan—dan bukan pula siapa yang benar dan siapa yang salah berdasar aturan normatif, atau siapa pelaku dan siapa korban—yang menjadi tumpuan pendekatan berbasis hak.

Salah satu pengertian kepentingan memilahnya kepada tiga jenis, yaitu *kepentingan substantif*, *kepentingan prosedural*, dan *kepentingan psikologis* (Moore 2003; Furlong 2005, 61-63; Moore and Woodrow 2010, 89-91;). Kepentingan substantif merujuk kepada “apa” materi, pokok sengketa, dan hasil yang dicapai dari penanganan konflik. Kepentingan prosedural merujuk kepada proses “bagaimana” mencapai kepentingan substantif tersebut, seperti negosiasi, mediasi, dialog, dan pemecahan masalah. Kepentingan psikologis merujuk kepada dimensi kejiwaan dan hubungan di antara pihak-pihak yang bertikai, seperti yang menyangkut perlakuan, penghargaan, perasaan, dan pengakuan (misalnya, pengakuan terhadap luka dan trauma yang timbul karena konflik). Walaupun berbeda, ketiga jenis kepentingan ini berhubungan satu sama lain secara refleksif. Berdasarkan pembedaan ini, penanganan konflik berbasis kepentingan dinilai berhasil bila ketiga jenis kepentingan ini ditangani dengan memuaskan.

## **B. Mutasi Konflik di Indonesia**

Berakhirnya kekuasaan Orde Baru pada tahun 1998 menandai

berlangsungnya konflik dan kekerasan di berbagai wilayah di Indonesia. Kejadian-kejadian konflik kekerasan terbesar yang banyak dikenal terjadi di Aceh, Papua, Maluku, Maluku Utara, Sulawesi Tengah, Kalimantan Tengah dan Kalimantan Barat. Kejadian konflik besar bukan saja menyebabkan kerugian material, namun juga korban jiwa. Data hasil penelitian Tim Institut Titian Perdamaian menggambarkan terjadi 1.136 insiden konflik dan kekerasan selama tahun 2008 (Warta Titian Damai, 2009). Terdapat beberapa kekerasan yang menonjol selama tahun 2008, yaitu penghakiman massa sebanyak 338 insiden (30%), tawuran 240 insiden (21%), konflik politik 180 insiden (16%), konflik sumber daya ekonomi 123 insiden (11%), konflik sumber daya alam 109 insiden (10%), pengeroyokan 47 insiden (4%), konflik etnis/agama 28 insiden (2%), konflik antar aparat 15 insiden (1%) dan lain-lain 56 insiden (5%).<sup>20</sup>

Hingga tahun 2011, di tataran nasional, dalam salah satu laporan Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs), Universitas Gadjah Mada 2015 menunjukkan data terdapat beberapa wilayah di Indonesia dengan intensitas kekerasan tinggi, yaitu Jawa Barat (125 insiden), Sulawesi Selatan (124 insiden), Aceh (90 insiden), DKI Jakarta (68 insiden) dan Sumatera Utara (66 insiden). Meskipun berbagai upaya untuk penanganan konflik sudah dilaksanakan dan ketegangan konflik menunjukkan tren yang menurun, secara sporadis konflik horisontal maupun vertikal masih sering terjadi di berbagai daerah. Sepanjang tahun 2008-2010, berdasarkan hasil monitoring Institut Titian Perdamaian, terjadi insiden konflik dan kekerasan sebanyak 4.021 kali. Jika dibagi pertahun, terjadi sekitar 1.340 insiden setiap tahunnya, yang berarti jika dirata-rata, terjadi 3,6 kali insiden setiap harinya.

Dalam catatan konflik di Indonesia, dikenal istilah kekerasan rutin. Yakni jenis kekerasan yang secara intensitas cukup sering bahkan terkadang berada ditingkat kerawanan yang sangat tinggi. *Kekerasan rutin* seperti tawuran, pengeroyokan, serta penghakiman massa menempati tingkatan tertinggi dengan total 62, 1 % dari total konflik dan kekerasan yang terjadi di Indonesia. Disusul konflik berbasis isu politik sebesar 13, 9%, konflik berbasis isu sumberdaya ekonomi 8,3 %, konflik berbasis isu sumberdaya alam 7,8%, konflik berbasis isu agama dan etnis 2,2%,

---

<sup>20</sup> Robert W. Hefner, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi, Program Studi Agama dan Lintas Budaya* (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2015.

dan konflik antaraparat negara 0,8%.<sup>21</sup> Pada tahun 2011, tidak terjadi pergeseran secara signifikan. Di tahun ini, kekerasan rutin mencapai 1310 kali atau 74 % insiden dari total 1765 insiden konflik kekerasan yang terjadi di Indonesia. Yang tidak mengejutkan, tawuran menyumbang angka yang cukup fantastis, yaitu 501 kali insiden atau 28%.

**Tabel 4. Isu Konflik**

Isu Konflik	Tahun Insiden		Total
	2010	2011	
Konflik Bernuansa Agama (KBA)	22 1.3%	25 1.4%	47 1.4%
Konflik Bernuansa Etnik (KBE)	18 1.1%	0 0.0%	18 0.5%
Konflik Politik (KP)	231 13.7%	132 7.5%	363 10.5%
Konflik Antaraparat Negara (KAN)	6 0.4%	11 0.6%	17 0.5%
Konflik Sumber Daya Alam (KSDA)	96 5.7%	139 7.9%	235 6.8%
Konflik Sumber Daya Ekonomi (KSDE)	149 8.8%	118 6.7%	267 7.7%
Tawuran (T)	484 28.7%	501 28.4%	985 28.6%
Penghakiman Massa (PM)	453 26.9%	598 33.9%	1,051 30.5%
Penggeroyokan (P)	149 8.8%	211 12.0%	360 10.4%
Lain-Lain (LL)	76 4.5%	30 1.7%	106 3.1%
Total	1,684 100.0%	1,765 100.0%	3,449 100.0%

### **Mutasi Konflik: Kekerasan Rutin Menuju Kekerasan Masif**

Dalam banyak kasus, kekerasan rutin ini sangat mungkin bermutasi menjadi varian konflik yang lain karena menyediakan prasyarat paling signifikan bagi tercapainya krisis menuju konflik kekerasan yang masif. Meningkatnya penggunaan instrument kekerasan, pembelahan berbasis isu tertentu, ancaman pelemahan sistem keamanan publik, menurunnya kesadaran hukum, korban jiwa maupun harta, semuanya mempertebal sedimentasi dendam dan keputusasaan, dan meningkatkan frekuensinya

<sup>21</sup> Tim Institut Titian Perdamaian, *Dinamika Konflik dan Kekerasan di Indonesia*, (Jakarta: Institut Titian Perdamaian-Yayasan Tifa, 2012).

dengan tajam. Dari dua tabel di atas, salah satu kesimpulan yang bisa ditarik adalah adanya pergeseran isu konflik secara signifikan di Indonesia. Yaitu, dari kekerasan berskala masif, komunal, berbasis isu identitas dan terjadi hanya di sebagian wilayah, menjadi sporadik dan merata di berbagai wilayah. Konflik kekerasan komunal saat ini tidak lagi berlangsung pada daerah seperti Sampit, Sambas, Poso dan Maluku, namun merebak dengan skala terbatas pada hampir seluruh wilayah Indonesia dengan basis isu yang beragam.

Rentetan peristiwa kekerasan yang menyeruak kembali, meski tidak dengan luasan sebagaimana yang terjadi sebelum dan pada awal reformasi di daerah-daerah yang disebut di atas, adalah jenis dan varian konflik yang melibatkan intra maupun antaragama. Di antara peristiwa yang mendapat sorotan luas adalah kekerasan yang terjadi pada kelompok minoritas agama seperti kasus GKI Taman Yasmin (Bogor), HKBP Filadelfia (Bekasi), kelompok Syiah, Ahmadiyah dan Baha'i di beberapa tempat. Monitoring yang merekam insiden konflik dan kekerasan yang dilaksanakan oleh Institut Titian Perdamaian belum menguraikan ragam insiden yang terjadi setelah tahun 2011, ketika tampak terjadi peningkatan kekerasan berbasis isu agama. Berdasarkan data tahun 2010-2011 di atas, provinsi dengan tingkat konflik dan kekerasan cukup tinggi seperti Jawa Barat, DKI Jakarta, Jawa Timur serta Sulawesi Selatan adalah juga daerah-daerah dimana kekerasan berbasis isu agama marak terjadi.

Kekerasan yang dilakukan oleh berbagai kelompok terhadap minoritas dengan serta merta membuka sorotan luas terkait dengan isu demokrasi dan jaminan kebebasan beragama di Indonesia. Peristiwa-peristiwa tersebut menandai masalah fundamental kehidupan berbangsa dan bernegara. Benarkah proses demokratisasi Indonesia berjalan beriringan dengan jaminan kebebasan beragama? Benarkah proses politik menuju ideal demokrasi turut pula menampilkan wajah keadaban warga dimana proses tersebut berlangsung? Jawaban atas pertanyaan itu cukup ironis, karena pemerintah dalam banyak insiden dianggap abai dan justru menjadi bagian dari masalah itu sendiri. Ketiadaan instrumen keamanan yang memadai bagi perlindungan korban kekerasan, regulasi yang bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama,<sup>22</sup> tindakan menempatkan aktor kekerasan

---

<sup>22</sup> Kelompok penyerang justru mendapatkan dalih dari produk peraturan yang diterbitkan pemerintah. Lihat juga Ina Parlina, "Groups 'attack minorities then Hide behind the law'," *The Jakarta Post* (4 Maret, 2011), hlm.4 (dapat diakses pada: <http://www.thejakartapost.com/news/2011/03/14/groups-attack-minorities-then-hide-behind-law.html>).



dalam konflik tidak secara tepat, kontradiksi antara induk perundang-undangan (UUD 1945) dengan regulasi turunannya dan lain sebagainya, menjadi masalah fundamental yang mengalasi problematika pengelolaan demokrasi secara umum.

Pasal 29 Ayat 2 UUD 1945 adalah salah satu pasal yang menegaskan prinsip dan jaminan kebebasan beragama di Indonesia. Berdasarkan hirarki ketentuan perundangan, penegasan ayat 2 tersebut di atas semestinya berimplikasi hukum yang tidak multi tafsir. Produk turunannya mesti menjelaskan secara terang benderang, bukan malah bertentangan dengannya. Penolakan uji materi UU Nomor 1/ PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap UUD 1945 oleh Mahkamah Konstitusi, menambah daftar panjang masalah mendasar dalam kebebasan beragama di Indonesia, karena regulasi itu multi tafsir dan berpotensi menimbulkan kerancuan serta mudah dimanipulasi. Merujuk pada realitas empirik, teks ideal Undang-undang Dasar tidak berbanding lurus dengan konteks perilaku pengelolaan negara dan ekspresi keagamaan warga negara. Dalam konsep tata negara demokratis, krisis kebebasan beragama adalah sandungan cukup serius yang bisa mengikis legitimasi negara.

Secara makro, konflik muncul dari kondisi negara dan masyarakat yang terfragmentasi. Di tingkat negara, fragmentasi ini terlihat dari sistem politik yang tidak proporsional, tiadanya saluran komunikasi politik yang baik, serta proses pelaksanaan kebijakan publik yang terdistorsi oleh kepentingan sempit dan sementara. Di tingkat masyarakat, pembelahan terjadi karena proses sejarah yang membentuk identitas kelompok yang bertentangan satu dengan lainnya (yang pada masa Orde Baru diakronimkan sebagai SARA). Konflik muncul karena kedua domain ini (negara dan masyarakat) sama-sama lemah. Kelemahan tersebut menyebabkan kekacauan dalam berbagai dimensi sosial-ekonomi-politik. Berbagai penyebab kekacauan ini, berdasarkan hasil kajian LIPI, sedikitnya terdiri atas tujuh faktor yaitu distorsi kebijakan publik, patologi birokrasi, kesenjangan sosialekonomi, perebutan sumber daya alam, masalah identitas, adat dan kebudayaan, masalah penegakan hukum dan keadilan, serta disfungsi aparat keamanan. (Yanuarti 2013).<sup>23</sup>

Mencermati hal ini, konflik sosial dalam masyarakat menjadi keniscayaan

---

<sup>23</sup> Robert W. Hefner, *Op.Cit*, hlm. 65.

yang bisa disebabkan karena beberapa faktor seperti, *pertama*, perbedaan pendirian atau perasaan individu. Sebagai contoh kecil, kita yang ada di ruang ini sekarang ini, tentu mempunyai perasaan yang tidak sama dalam kaitannya dengan situasi ruangan. Ada yang menginginkan AC dengan kadar suhu tertentu, tetapi mungkin yang lain tidak karena tidak terbiasa dengan kondisi suhu tertentu. Perbedaan perasaan ini bisa menyulut konflik kalau tidak dinegosiasikan dengan baik. Dalam perspektif lebih luas, seiring dengan perubahan sebagai akibat globalisasi, perasaan dan bahkan pendirian individu, kelompok atau bangsa bisa berubah dan berbeda dalam memberikan respon terhadap setiap perubahan yang ada. Rupanya, pengakuan Donald Michael seperti dikutip Ziauddin Zardar bahwa pengendalian kehidupan dunia bisa dilakukan dengan semakin banyaknya informasi dan pengetahuan terbantahkan menunjukkan kebenaran. Faktanya semakin banyak informasi semakin disadari segala sesuatu tidak dapat dikendalikan. Globalisasi komunikasi informasi memberi pengaruh luar biasa kepada cara pandang, perasaan bahkan keputusan-keputusan seseorang.

*Kedua*, perbedaan latar belakang kebudayaan sehingga membentuk pribadi-pribadi yang berbeda. Perbedaan nilai-nilai kebudayaan juga berpotensi menimbulkan konflik. Sebagai contoh misalnya bisa dilihat salah satu nilai budaya Amerika yang *to the point*, sementara tradisi Jepang sedikit berbeda.<sup>24</sup> Atau antara konsep *tabe'* Bugis-Makassar dengan budaya kebanyakan orang Eropa yang kelihatannya tidak terlalu memperhatikan pola interaksi model tersebut. Perbedaan kebudayaan dan nilai-nilai kehidupan semakin kelihatan ketika interaksi masyarakat dunia semakin mudah. Anthony Giddens (1994) seperti dikutip Novri, menyebut globalisasi dewasa ini sebagai transformasi ruang dan waktu. Globalisasi terjadi secara masif yang mendorong perubahan tata sosial budaya dan politik di seluruh Negara.<sup>25</sup> Kekeliruan menempatkan diri dalam pergaulan dunia yang semakin terbuka berpotensi menimbulkan gesekan bahkan konflik. *Ketiga*, Perbedaan kepentingan antara individu atau kelompok, baik menyangkut politik, ekonomi, sosial, budaya atau agama, juga berpotensi konflik. *Keempat*, perubahan-perubahan nilai yang cepat dan mendadak dalam masyarakat.

Dari sisi yang bersifat teologis, secara lebih spesifik, konflik sosial

---

<sup>24</sup> Lebih lanjut Lihat misalnya Stewart, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective*, Cet. XIII; (America: Intercultural Press, 1985), hlm. 49.

<sup>25</sup> Lihat Novri, *Op.Cit.*, hlm. 234.

berbau agama di Indonesia disebabkan oleh misalnya:<sup>26</sup> *Pertama*, adanya klaim kebenaran. Pluralitas manusia menyebabkan kebenaran diinterpretasi secara berbeda dan dipahami secara absolut. Pemahaman seperti itu akan berpotensi konflik manakala dijadikan landas gerak dalam dakwah. Absolutisme, eksklusivisme, fanatisme, ekstremisme dan agresivisme adalah penyakit-penyakit yang biasanya menghinggapi aktivis gerakan keagamaan. Absolutisme adalah kesombongan intelektual, eksklusivisme adalah kesombongan sosial, fanatisme adalah kesombongan emosional, ekstremisme adalah berlebih-lebihan dalam bersikap dan agresivisme adalah berlebih-lebihan dalam melakukan tindakan fisik.

Dalam ajaran atau doktrin agama, terdapat seruan untuk menuju keselamatan yang dibarengi dengan kewajiban mengajak orang lain menuju keselamatan tersebut. Ini akan memunculkan sentimen agama, sehingga benturan pun sulit dihindari. Fenomena yang seperti inilah yang dapat melahirkan konflik antar agama. Misalnya, peristiwa Perang Salib antara umat Islam dan umat Kristen. Tragedi ini sangat kuat muatan agamanya, dari pada politisnya. *Kedua*, wilayah agama dan suku semakin kabur. Kasus ini bisa dilihat pada mantan Menteri Masa Habibi, AM. Saefuddin, ketika “menuduh” Megawati pindah agama, hanya dengan melihat kehadiran Mega dalam suatu tradisi keagamaan suku tertentu. *Ketiga*, doktrin jihad yang dipahami secara sempit. *Keempat*, kurangnya sikap toleransi dalam beragama. *Kelima*, minimnya pemahaman terhadap ideologi pluralisme.

Nilai-nilai dogmatis dalam agama ternyata tidak mudah untuk dibumikan. Fakta historis memperlihatkan sisi lain. Dogma ideal langit tidak bisa dengan serta merta diwujudkan. Ia memerlukan kesungguhan, kesadaran, keinginan dan tanpa radikalisme, ekstrimisme, kekerasan. Kemunculan gerakan-gerakan dengan mengambil konflik kekerasan memang ada dalam tradisi Islam. Bagi Azyumardi Azra, penyebabnya kompleks, terkait satu sama lain, seperti doktrinal, politis, sosial, ekonomi, dan lain-lain. Namun demikian, lebih disebabkan oleh keragaman respon terhadap Barat dan Eropa. Respon melihat Barat mendorong upaya pembaharuan dengan modernisme dan reformisme. Respon lain, kelompok ekstrem, radikal, Barat penyebab kemunduran muslim. Tidak hanya menjajah tetapi merusak tatanan sistem budaya, sosial, ekonomi, intelektual, merusak institusi pendidikan Islam. Padahal sejatinya banyak institusi yang

---

<sup>26</sup> <http://etno06.wordpress.com/2010/01/10/agama-dan-konflik-sosial/> 31 okt 2010 41 Q.S Al-Nisā/4:125.

diperkenalkan Barat lemah, tidak kokoh.<sup>27</sup> Kalangan radikal hadapi tiga musuh sekaligus: barat sebagai *root of evils*, rezim penguasa negeri muslim yang sekuler, dengan mainstream muslim yang menolak ekstrimisme dan radikalisme dalam politik dan literalis dalam doktrin Islam.<sup>28</sup> Secara psikologis kalangan ini tertekan karena menghadapi banyak musuh. Mereka menggunakan doktrin jihad sebagai justifikasi gerakan. Gejalanya banyak, IAIN yang dianggap salah satu bagian dari mainstream Islam Indonesia dipandang penyebar kemurtatan, liberalisme, konteksualisme dll.

Pola konflik keagamaan dimaksud didasarkan pada kajian Ihsan Ali Fauzi dkk. yang meliputi: jenis konflik, tingkat atau frekuensi konflik, perkembangan dan persebaran konflik, isu-isu penyebab konflik, pelaku dan dampak yang diakibatkan. Dalam rentang waktu Januari 1990 hingga Agustus 2008, ditemukan 832 insiden konflik keagamaan. Sekitar duapertiga dari keseluruhan insiden mengambil bentuk aksi damai, sedangkan sepertiga lainnya terwujud dalam bentuk aksi kekerasan.<sup>29</sup> Dari 547 insiden aksi damai, 79% (433) insiden berupa aksi massa, sedangkan 21% (144) sisanya berupa aksi non-massa. Dari segi bentuknya, mayoritas (85%) aksi massa berupa aksi demonstrasi, *longmarch*, pawai atau tablig akbar, disusul bentuk delegasi/pengaduan sebesar 13%. Sisanya, 3% dalam bentuk aksi mogok/boikot dan pertunjukan seni/budaya. Sementara itu, mayoritas (96%) aksi non-massa terutama berbentuk petisi, siaran pers atau jumpa pers, dan sisanya berbentuk penyebaran/pemasangan pamflet/spanduk dan gugatan hukum/*class action*/uji materi.<sup>30</sup> Dari sisi aksi kekerasan, dari 285 insiden kekerasan terkait isu keagamaan 77% di antaranya berupa penyerangan. Sedangkan 18% insiden kekerasan berupa

---

<sup>27</sup> Lihat Thaha (Editor), *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 91.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 95.

<sup>29</sup> Ihsan Fauzi dkk, *Op.Cit*, hlm. 55.

<sup>30</sup> Mengenai contoh aksi non-massa berbentuk gugatan Hukum ialah pada kasus Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan /Atau Penodaan Agama. Lihat misalnya, Mudzakkir, "Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan /Atau Penodaan Agama Tinjauan dari Aspek Hukum Pidana," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010). Bandingkan dengan M. AtHo MudzHar, "Pengaturan Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010). Lihat juga Thaha (Editor), *Konteks Berteologi di Indonesia ....* hlm. 65.

bentrokan, dan sisanya, 5%, berupa kerusuhan atau amuk massa.

Sementara itu, dari sisi sasaran, data memperlihatkan penyerangan hak milik orang/kelompok orang terkait isu keagamaan merupakan insiden tertinggi, dengan 111 kasus dari total 285 insiden kekerasan keagamaan. Menyusul aksi penyerangan orang/kelompok orang terkait isu keagamaan, dengan 82 kasus, dan selanjutnya oleh bentrok antarkelompok warga, sebanyak 41 kasus. Subjenis-subjenis kekerasan lainnya hanya mencatat tingkat di bawah 15 kasus. 50 Dilihat dari segi periode, insiden kerusuhan/amuk massa, yang berdampak pada korban jiwa maupun kerusakan pada properti milik kelompok keagamaan, terjadi hanya pada dua periode rentang waktu selama kurun 19 tahun terakhir. *Pertama*, 10 insiden kerusuhan/amuk massa pada periode 1995-1998 yang menandai periode akhir rezim Orde Baru hingga memasuki masa transisi menuju demokrasi. *Kedua*, 4 insiden kerusuhan/amuk massa pada periode 2005-2006 dalam masa pemerintahan demokrasi di bawah kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono.<sup>31</sup>

Sementara itu, insiden kekerasan berupa bentrokan juga tampak terbatas pada beberapa periode tertentu, kendati dengan intensitas yang lebih tinggi. Puncak insiden bentrokan terjadi pada tahun 1999 dengan 21 insiden, kemudian agak menurun di tahun berikutnya dengan 17 insiden. Tercatat hanya ada 2 (dua) insiden bentrokan pada periode akhir rezim Orde Baru, sedangkan periode pemerintahan demokratis Susilo Bambang Yudhoyono justru mencatat 6 (enam) insiden bentrokan selama 2005-2007.<sup>32</sup> Puncak insiden kekerasan berupa penyerangan adalah pada 2000 dengan 38 insiden, dan 2006 dengan 27 insiden. Pada 2007 insiden penyerangan sempat turun menjadi 12 insiden, tetapi pada tahun berikutnya cenderung meningkat. Hingga akhir Agustus 2008 saja telah tercatat 13 insiden penyerangan terkait isu konflik keagamaan. Adapun dari segi bentuknya, jenis aksi penyerangan terbanyak berupa pengeboman, disusul oleh perusakan, dan perusakan yang disertai penjarahan/pembakaran.<sup>33</sup>

Berdasarkan laporan harian *Kompas* dan kantor berita *Antara*, seperti disimpulkan Ihsan Ali Fauzi dkk, selama Januari 1990 hingga Agustus 2008, wilayah persebaran aksi damai terkait konflik keagamaan di Indonesia lebih luas dibandingkan dengan aksi kekerasan. Sementara insiden kekerasan

---

<sup>31</sup> Ihsan Fauzi dkk, *Op.Cit*, hlm. 55.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

terkait konflik keagamaan terjadi di 20 provinsi, insiden aksi damai terjadi di 28 dari total 33 provinsi di Indonesia. Dari sisi penyebaran, Provinsi-provinsi dengan tingkat insiden aksi damai tinggi (25 insiden) meliputi: DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur dan Sulawesi Tengah. Sementara itu, tingkat insiden kekerasan yang tinggi (25 insiden) dapat ditemukan secara berturut-turut di Sulawesi Tengah, Jawa Barat, DKI Jakarta, Maluku dan Jawa Timur.<sup>34</sup>

Adapun dari segi kelompok pelaku aksi damai, terkait konflik keagamaan selama periode 1990-2008 didominasi oleh kelompok keagamaan seperti kelompok kemasyarakatan dan kelompok mahasiswa/pemuda, masing-masing sekitar seperlima dari total insiden aksi damai yang terjadi (21%). Sisanya, insiden aksi damai didominasi oleh kelompok warga (5%), kader/simpatisan partai politik (3%) dan kelompok pelajar/remaja (1%). Dari segi jumlah pelaku yang terlibat, sekitar 35% insiden aksi damai berbentuk aksi massa melibatkan pelaku dalam jumlah ratusan. 22% insiden lainnya melibatkan pelaku dalam jumlah puluhan, dan 17% lainnya dalam jumlah ribuan. Hanya 6% insiden aksi damai yang melibatkan pelaku dalam jumlah beberapa/belasan. Namun demikian, 20% dari total insiden aksi damai tidak dilaporkan jumlah pelakunya oleh media yang menjadi sumber studi ini.<sup>35</sup>

Pada laporan terakhir setara Institut di tahun 2018, merilis data mengenai fakta kekerasan atas nama agama yang cukup signifikan, dalam rangka mengukur kualitas dan sekaligus peluang konflik lanjutan dalam kemajemukan agama di Indonesia. Dalam laporan tersebut disebutkan bahwa hingga pertengahan tahun 2018 tercatat 109 peristiwa pelanggaran KBB dengan 136 tindakan. Peristiwa pelanggaran KBB tersebar di 20 provinsi. Sebagian besar peristiwa pelanggaran terjadi di DKI Jakarta, yaitu dengan 23 peristiwa. Ini sejarah baru dimana dalam 11 tahun SETARA Institute melakukan riset pemantauan, baru kali ini ada provinsi yang bisa mengalahkan Jawa Barat dalam hal kuantitas peristiwa pelanggaran.

Hingga pertengahan 2018, di Jawa Barat "hanya" terjadi 19 pelanggaran yang menempatkan Jawa Barat di posisi kedua setelah DKI Jakarta. Jawa Timur berada di peringkat ketiga dengan 15 pelanggaran. Di posisi keempat ada DI Yogyakarta. Di daerah istimewa yang mengaku sebagai 'city of tolerance' ini terjadi 9 peristiwa pelanggaran. NTB melengkapi

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

peringkat lima besar provinsi dengan peristiwa pelanggaran terbanyak. Sampai medio 2018 terjadi 7 peristiwa pelanggaran KBB. Dari 136 tindakan pelanggaran KBB, terdapat 40 tindakan pelanggaran yang melibatkan para penyelenggara negara sebagai aktor. Tindakan pelanggaran yang paling banyak dilakukan oleh aktor negara adalah kriminalisasi, yaitu sebanyak 7 tindakan. Diskriminasi, baik dalam bentuk tindakan langsung (*commission*) maupun kebijakan (*by rule*) sebanyak 5 tindakan. Selanjutnya intoleransi (4), pelarangan cadar (3), dan pelarangan perayaan valentine (3), dan pengusiran (2). Masih ada 16 tindakan lainnya yang masing-masing dilakukan sekali oleh aktor negara, mulai dari mewajibkan hijab hingga pembubaran kegiatan keagamaan. Adapun aktor-aktor negara yang paling banyak melakukan pelanggaran adalah kepolisian, dengan 14 tindakan. Aktor negara lainnya yang juga melakukan tindakan pelanggaran dengan angka yang tinggi adalah Pemerintah Daerah dengan 12 tindakan. Melengkapi tiga besar aktor negara yaitu institusi pendidikan dengan lima tindakan.

Selain oleh aktor negara, 96 tindakan lainnya dilakukan oleh aktor non-negara. Pelaku tindakan pelanggaran pada kategori ini adalah individu warga maupun individu-individu yang tergabung dalam organisasi masyarakat. Tindakan yang paling banyak dilakukan oleh aktor non-negara adalah intoleransi yaitu 12 tindakan. Tindakan lainnya yang juga banyak dilakukan oleh aktor non negara adalah pelaporan penodaan agama sebanyak 10 tindakan. Teror dilakukan sebanyak sembilan kali, kekerasan delapan kali dan ujaran kebencian sebanyak tujuh kali. Dan Aktor nonnegara yang melakukan pelanggaran dengan angka tertinggi adalah individu, dengan 25 tindakan. Aktor non-negara yang paling banyak melakukan pelanggaran KBB menyusul individu adalah kelompok warga, MUI dan orang tak dikenal (masing-masing 9 tindakan), FUI (4 tindakan), dan FJI, MMI, dan gabungan Ormas (masing-masing tiga tindakan).

Peningkatan peristiwa dan tindakan dalam laporan tengah 2018, secara umum disebabkan oleh beberapa faktor pokok. *Pertama*, peningkatan intensitas politisasi agama sejalan dengan tahun politik elektoral, khususnya Pilkada serentak gelombang ketiga pada Juni 2018 lalu. *Kedua*, peningkatan intoleransi pada level individu dan kelompok warga. *Ketiga*, kompleksitas persoalan pasal penodaan agama. *Keempat*, *problem digital illiteracy* dalam instrumentasi media sosial dan dunia maya oleh warganet. *Kelima*, kebangkitan kelompok-kelompok kontra narasi radikalisme, ekstremisme kekerasan, terorisme, dan anti-Pancasila. Berdasarkan data tengah tahun KBB tahun 2018, kepolisian dan pemerintah daerah merupakan dua

kelompok aktor negara yang paling banyak berkontribusi dalam melakukan tindakan pelanggaran KBB. Untuk itu, pemerintah pusat dan masyarakat sipil harus memberikan perhatian khusus pada peningkatan kapasitas aparat kepolisian terutama di lapangan dalam merespons dinamika keagamaan di tengah-tengah masyarakat dengan memperkuat perspektif kebhinekaan serta netralitas dan profesionalitas aparat keamanan sipil sebagai instrumen negara bagi perlindungan hak-hak konstitusional seluruh warga negara, terutama minoritas keagamaan. Dalam konteks pemerintah daerah, perspektif yang sama juga harus diperkuat bagi para politisi yang memegang otoritas dan kekuasaan di tingkat daerah.

Maraknya politisasi agama dalam Pilkada serentak yang berlangsung dalam beberapa pola tindakan dan kegiatan pokok dianggap sebagai bagian yang rentan dalam konflik agama di Indonesia. Ada beberapa kejadian yang disinyalir akibat dari politisasi agama di Indonesia. *Pertama*, pelarangan memilih calon pemimpin politik yang tidak seagama. *Kedua*, mobilisasi ritus kegiatan dan pengajaran keagamaan untuk kepentingan politik. *Ketiga*, kampanye hitam mengenai sisi-sisi keagamaan seorang calon atau pasangan calon. Pola politisasi agama semacam ini disinyalir akan terus berulang pada hajatan elektoral di masa masa yang akan datang, khususnya pada masa pemilihan setingkat presiden. Dalam situasi faktual dimana para kontestan berasal dari identitas keagamaan yang sama, maka dua pola yang lain yang akan dilakukan oleh para aktor politik elektoral untuk menaikkan elektabilitas calon dengan memanfaatkan sentimen keagamaan.

Pada sebagian besar kasus, para pelaku intimidasi dan kekerasan dari kelompok militan Suni—ditulis dalam laporan ini sebagai kelompok Islamis—yang didukung diam-diam, atau adakalanya terbuka, oleh pejabat pemerintah dan polisi. Kelompok yang terlibat atau mendukung penyerangan terhadap minoritas termasuk Forum Umat Islam (FUI), Forum Komunikasi Muslim Indonesia (Forkami), Front Pembela Islam, Hizbut-Tahrir Indonesia, dan Gerakan Islam Reformis (Garis). Mereka disatukan dengan satu pemahaman Islam Sunni bahwa kaum non-Muslim, tak termasuk Kristen dan Yahudi, sebagai “kafir” dan melabeli Muslim yang berbeda pandangan dengan Sunni ortodok sebagai “penoda agama.”

Penganiayaan dan kekerasan secara langsung terhadap kelompok agama minoritas ditopang infrastruktur hukum di Indonesia atas nama “kerukunan umat beragama,” yang praktiknya justru menggerogoti kebebasan beragama. UUD 1945 dengan tegas menjamin kebebasan agama, sebagaimana Kovenan Internasional Hak-hak Sipil dan Politik yang



diratifikasi Indonesia. Namun, pemerintah Indonesia juga sekian lama membuat, dan dalam beberapa tahun terakhir memperkuat, peraturan yang menjadikan agama-agama minoritas didiskriminasi secara resmi dan menyudutkan penganutnya sehingga rentan diserang oleh komunitas mayoritas yang tak segan main hakim sendiri.

## BAB IV

### POLA HUBUNGAN OTORITAS AGAMA, EKONOMI, DAN POLITIK

Dalam banyak hal munculnya klaim kebenaran pemahaman keagamaan dan bagaimana klaim tersebut dapat mengakibatkan terjadinya otoritarianisme pemahaman keagamaan. Tidak jarang sebuah klaim kebenaran interpretasi keagamaan mengarahkan sang pemilik interpretasi untuk melakukan tirani atas nama agama.

Absolutisme pemikiran keagamaan memiliki keterkaitan langsung dengan praktik-praktik keagamaan di lapangan. Konstruksi atas sebuah kondisi pemikiran keagamaan menjadi dasar bagi perubahan otoritas sebagaimana pembaruan keagamaan itu sendiri.<sup>1</sup> Setiap orang memiliki hak untuk berusaha memahami agama untuk direalisasikan, dan tentu saja terdapat perbedaan pada masing-masing pemikiran terhadap agama. Semakin tinggi kualitas keilmuan seseorang tentu saja akan menghasilkan bentuk pemahaman keagamaan yang lebih baik. Dengan demikian, pemikiran keagamaan bisa bervariasi dan bahkan menarik hati. Yang pasti semua hal mengenai pemikiran tersebut sesungguhnya bukanlah agama itu sendiri, karena semuanya hanyalah bersifat manusiawi.

Agama sudah tentu (diyakini bahwa) diturunkan atas kehendak Tuhan, tetapi memahami dan berupaya merealisasikan agama akan terserah kepada ijtihad pemikiran manusia. Pada titik inilah ilmu agama kemudian lahir, yang berada di luar agama yang sesungguhnya, yang tentu saja bersifat sepenuhnya manusiawi dan sangat bergantung kepada penguasaan pengetahuan manusia. Orang-orang yang mencari unsur-unsur *yang konstan* dan *yang varian* dalam agama tersebut, hendaknya mengetahui bahwa perbedaan antara keduanya dan ketentuan atas perwujudannya adalah bagian dari wilayah “ilmu agama” dan—dengan demikian—keduanya menuruti interpretasi tertentu terhadap agama. Ketentuan atas

---

<sup>1</sup> Robin Wright, “Iran’s Greatest Political Challenge”, *World Policy Journal*, Vol. 14, No. 1 (1997), hlm. 67.

unsur-unsur yang konstan dan yang varian tidak akan diperoleh sebelum pemahaman agama, melainkan setelahnya.<sup>2</sup>

Jika pemahaman seperti ini ditempatkan dengan baik, maka akan mengarahkan pada penolakan absolutisme pemahaman dan pengetahuan agama di satu sisi. Sementara di sisi lain, hal ini mendorong terbangunnya pola pikir plural dalam memahami agama, di mana pengetahuan dan pemahaman agama masing-masing orang dapat memperoleh penghargaan.

Penting untuk ditegaskan bahwa “agama” tidak akan berubah sedangkan pemahaman agama, penafsiran agama, dan ilmu agama itulah yang akan berubah sesuai dengan waktu. Sifat “perubahan” yang tidak dapat dielakkan oleh pemahaman dan penafsiran agama ini yang diarahkan untuk menghalangi lahirnya klaim otoritas kebenaran di antara pemahaman dan penafsiran agama yang ada. Dalam hal ini hanya agama yang dianggap memiliki otoritas kebenaran mutlak, sedangkan pemahaman dan penafsiran terhadap agama tidak memiliki kebenaran mutlak dan absolut. Ilmu agama hanyalah yang digunakan untuk mengamati dan memahami agama, tetapi itu bukan agama. Ketentuan semacam ini mencakup semua cabang ilmu pengetahuan manusia.<sup>3</sup>

Penolakan atas klaim otoritas kebenaran oleh sebuah pemahaman dan penafsiran agama membawa paradigma pluralisme. Bahwa dalam memahami Islam perlu digunakan pendekatan pluralistik atas interpretasi atas Islam. Dalam pidatonya yang disampaikan pada Pusat Studi Demokrasi London pada November 2006, Soroush menegaskan bahwa Islam tidak lain adalah rangkaian tafsiran yang secara intrinsik bersifat plural. Mereka yang telah mendasarkan kekuasaannya pada penafsiran Islam tertentu, enggan untuk mengizinkan penafsiran lain dan menolak mereka sebagai sebuah bid'ah. Keragaman penafsiran—walaupun demikian—tidak terelakkan dan dia berpendapat bahwa para ulama harus terlibat dalam aspek Islam ini. Semenjak tidak adanya penafsiran yang “benar” seseorang dapat mengoreksi dan memodifikasi keberadaan satu penafsiran, tetapi hal ini kemudian secara logika tidak mungkin dipaksakan sebagai penafsiran yang paling baik.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 31–32.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Nacim Pak-Shiraz, “Filmic Discourses on the Role of the Clergy in Iran”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 3 (2007), hlm. 344.

Musibah dari adanya klaim otoritas kebenaran sering digambarkan sebagai perbudakan agama oleh para penafsir agama. Dalam konteks ini pertanyaan-pertanyaan sangat mendasar; mengapa agama yang mestinya menjadi tuan kebudayaan yang berkuasa justru menjadi budak mereka? Mengapa fatwa fuqaha Arab dan non-Arab bertentangan dengan watak masing-masing budayanya? Dan lagi, mengapa filsuf Islam berbeda dengan kaum sufi? Akhirnya dan yang terpenting, mengapa otoritas agama kaitannya dengan otoritas politik dan ekonomi kemudian harus dipertanyakan?<sup>5</sup>

Fenomena yang sering terjadi di Indonesia adalah bahwa ketika seseorang pengkaji agama sampai pada atau menghasilkan sebuah pemahaman dan pemikiran keagamaan, dia menjadi lupa hingga bersikap layaknya Nabi yang berhak menentukan arah dan maksud Tuhan. Padahal para pembaharu agama atau ilmuwan agama bukanlah orang yang berhak atas itu sehingga tidak sedikitpun mereka diperkenankan mengambil jubah kenabian tersebut. Mereka seharusnya bersikap terbuka dan bebas atas segenap pemahaman keagamaan yang lain. Dalam hal ini menerima kedaulatan agama tidak berarti mengatasnamakan kata-katanya sebagai sabda Nabi dan merebut kedudukannya. Nabi Islam adalah nabi terakhir dan agamanya adalah agama terakhir. Di sisi yang lain tidak ada ulama, atau pakar hukum (*faqih*) atau pakar tafsir (*mufassir*) yang menjadi pakar hukum atau pakar tafsir terakhir.<sup>6</sup>

Otoritaritarianisme keagamaan lahir karena adanya pemahaman bahwa para ulama mengklaim bahwa mereka telah diberi amanah agama oleh Nabi atau Rasul sehingga para ulama harus melaksanakan amanah ini. Jika tidak melaksanakan amanah tersebut, maka mereka di Hari Kiamat akan memperoleh hukuman yang berat dari para Nabi. Permasalahannya bukan terletak pada penerimaan amanah keagamaan karena semua umat memang harus merasa memiliki amanah kenabian untuk mengajak orang kepada kebajikan. Permasalahannya adalah perasaan menerima kebenaran sehingga menjadikan sang ulama merasa memiliki kebenaran paling otoritatif yang diyakini diberikan oleh Nabi dan sekaligus menganggap paling benar dan menolak pemahaman dan pemikiran yang lain.

---

<sup>5</sup> Abdolkarim Soroush, *Op.Cit*, hlm. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 37.

Selain itu, penolakan atas kemajemukan pemikiran merupakan penyebab dari lahirnya tirani pemikiran di beberapa wilayah di Indonesia. Dalam konteks ini, telah banyak kritik kepada kalangan ulama yang dinilai menolak kemajemukan pemikiran. Sebagian tokoh agama terkadang mencari-mencari ide dan utopia dalam masa pramodern, dengan bentuk masyarakat yang berorientasi kewajiban, yang selanjutnya menumbuhkan suburkan dasar tirani. Terutama ketika arah klaim otoritas telah menuju kepada soal otoritas atau kekuatan politik pemerintahan. pemerintahan manusia kemudian dinisbahkan kepada kekuatan atau pilihan Tuhan. pemerintahan manusia kemudian mengingkari supervisi dan pengkajian secara rasional. Pada akhirnya bidang sosial, ekonomi dan politik tidak lagi memberi ruang yang cukup untuk pertunjukan rasionalitas dan realitas kemajemukan.

Penegakan keagamaan dan kekuasaan para ulama yang diberikan atas mereka menjadi layak untuk dipertanyakan. Pemikir yang bernama Soroush mengkritik monopoli atas Islam yang dilakukan oleh para ulama, terutama kepada ulama yang dekat dengan penguasa. Dampak negatif kekuasaan agama yang didasarkan pada satu penafsiran agama tertentu ini yang melahirkan pemerintahan represif. Soroush muncul ketika pemerintahan menjadi otoriter-represif bertepatan dengan merebaknya tuntutan demokrasi sehingga diperlukan sebuah tinjauan atas bentuk baru wacana teologi dan analisa politik.<sup>7</sup> Soroush menolak pemahaman bahwa Islam sebagai ideologi politik. Ideologi keagamaan tidak boleh mengatur negara modern karena hal itu akan cenderung pada totalitarianisme. Penggunaan ideologi keagamaan dalam pemerintahan akan menghalangi pertumbuhan pengetahuan agama. Masyarakat akan menjadi religius dengan sendirinya dan bukan oleh ketentuan yang diatur oleh pemerintah.<sup>8</sup> Bagi Soroush, ideologisasi agama dalam ruang politik kekuasaan dipandang sebagai korupsi intelektual, keinginan nafsu, dan kebencian akal.<sup>9</sup>

Legitimasi tafsiran tradisional dari keagamaan konservatif akhirnya akan melahirkan kekuatan politik yang tidak terkendali. Sejumlah pemikir muslim, dari kalangan reformis mengutuk mutasi Islam di berbagai negara

---

<sup>7</sup> Ahmad Ashraf dan Ali Banuazizi, "Iran' Tortuous Path toward "Islamic Liberalism"", *Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 15, No. 2 (2001), hlm. 250.

<sup>8</sup> Wright, "Iran's Greatest Political Challenge: Abdol Karim Soroush", (*World Policy Journal*, 1997) hlm. 69.

<sup>9</sup> John Von Heyking, "Mysticism in Contemporary Islamic Political Thought: Orhan Pamuk and Abdolkarim Soroush", *Humanitas*, Vol. 19, No. 1 (2006), hlm. 81.

sebagai agama ke dalam ideologi politik.<sup>10</sup> Mereka ingin membalikkannya dengan memulai sebuah upaya yang disebut deideologisasi Islam.<sup>11</sup> Hal ini disebabkan otoritas kegamaan, yang sekaligus masuk ke dalam ruang ekonomi politik masyarakat sangat mungkin akan melahirkan otoritarianisme, totaliarisme dan tentu saja memicu konflik dan kekerasan yang sangat besar.

Salah satu efek kehadiran otoritarianisme dalam lahirnya relasi patronase dalam masyarakat. Patronase merupakan konsep kekuasaan yang lahir dari hubungan yang tidak seimbang antara patron di satu pihak dan klien di pihak yang lain. Ketidakseimbangan ini pada dasarnya berkait erat dengan kepemilikan yang tidak sama atas sumber daya dalam masyarakat. Karena itu, dalam fenomena seperti ini interelasi telah diikat oleh kepentingan dan dimanipulasi oleh tujuan masing-masing walaupun kedua-duanya berada dalam kedudukan yang tidak seimbang.<sup>12</sup> Patronase mewujudkan karena adanya hubungan yang tidak setara tetapi saling membutuhkan. Di satu pihak, patron muncul sebagai individu yang mempunyai kelebihan baik dilihat dari aspek kekayaan, status maupun pengaruh. Di lain pihak, *klien* hadir sebagai anggota masyarakat yang tidak memiliki sumber-sumber daya yang dimiliki seorang patron. Oleh karena itu, hubungan dalam konteks ini dapat dimaknai sebagai hubungan yang berlandaskan "pertukaran kepentingan." Asumsi dasar kerangka konsep ini meletakkan cara berpikir yang menandakan bahwa hubungan akan terjadi apabila kedua belah pihak dapat memperoleh keuntungan-keuntungan dari hubungan yang mereka jalin. Paling tidak mekanisme itu seperti ini: kelompok patron memberikan bantuan ekonomi dan perlindungan kepada golongan klien atau bawahannya; dan sebagai balasan atas pemberian tersebut, maka golongan klien memberikan pengabdian dan kesetiaannya kepada sang patron.

Kendati hubungan patronase berlandaskan pada "nilai" pertukaran kepentingan, tetapi pertukaran tersebut tetaplah tidak seimbang. Hal ini dikarenakan oleh penguasaan secara langsung terhadap sumber-sumber daya

---

<sup>10</sup> Mehrzad Boroujerdi, "Comparative Politic (review)", *Perspectives on Politics*, Vol. 9, No. 3 (2011), hlm. 730.

<sup>11</sup> Jahanbakhsh, *Islam democracy, and religious modernism in iran 1953-2000, from bazargnto soroush*, (Leiden, Brill, 2001), hlm. 151.

<sup>12</sup> Scott, J.C. 1972. "Patron-client politics and political change in Southeast Asia", *American Political Science Review* 66 (1): hlm. 91-113.

utama (atau *first order resources*) yang terdapat dalam lingkup masyarakat ataupun negara. Sumber-sumber ini bisa berupa jabatan, pekerjaan, lisensi dan lain-lain. Sejalan dengan fenomena ini, maka mewujud pula patron lapis kedua yang tidak memiliki sumber-sumber daya utama atau strategis, tetapi memiliki akses terhadapnya (*second order resources*) yang disebut sebagai broker. Para broker yang menjadi perantara antara patron utama dengan klien tumbuh subur di negara otokratik karena dianggap sebagai kepanjangan tangan dari individu-individu yang memiliki *first order resources*.

### A. Patron Klien Agama

Patron klien agama dalam relasi masyarakat agama di Indonesia merupakan fenomena yang paling mudah ditemukan. Kehidupan beragama sangat mudah menghadirkan relasi patron klien terutama disebabkan adanya kekuatan suci dan kesakralan yang dihasilkan dengan begitu mudahnya. Sebagai sesuatu yang dipercaya datang dari langit, dengan sekumpulan doktrin yang dianggap suci, kemudian diimani dengan nyaris tanpa kritik akal, maka agama beserta unsur yang terkait langsung dengannya, hadir menjadi suatu otoritas kebenaran mengenai seluruh aspek kehidupan umat manusia.

Pesantren adalah gambaran awal bagaimana relasi patron klien agama terjadi di Indonesia. Pondok pesantren sebagai institusi pendidikan, menunjukkan pola interaksi kiai dan santri yang unik yang membedakannya dengan institusi-institusi pendidikan yang lain. Bukan terbatas dalam pola interaksi dunia pendidikan, tetapi hingga mencakup juga relasi ekonomi bahkan politik. Hubungan yang dibentuk antara kiai dengan santri adalah bentuk hubungan guru dan murid yang terlihat dalam hubungan bapak dan anak dan juga patron klien. Kiai sebagai patron adalah kiai yang mampu membangun sebuah patronase dengan santrinya melalui ikatan emosional yang kuat. Patron memberikan jasa kepada santri baik pengetahuan, material dan harapan barakah serta ilmu bermanfaat. Dalam konteks kesantrian tidak ada harga yang mampu ditebus untuk membayar segala pengetahuan yang diberikan oleh kiainya. Oleh sebab itu santri sebagai klien harus memperlihatkan tanda-tanda *ketakdhirman* terhadap kiainya.

Nilai-nilai yang terdapat di pondok pesantren mengandung tiga unsur yang mengarah pada terbentuknya hubungan patron klien antara kiai dan santri, yaitu: (1) Hubungan patron klien mendasarkan diri pada pertukaran yang tidak seimbang yang mencerminkan perbedaan status. Seorang klien, dalam hal ini santri telah menerima banyak jasa dari patron dalam hal ini Kiai

sehingga klien terikat dan tergantung pada patron, (2) Hubungan patron klien bersifat personal. Pola *resiprositas* yang personal antara kiai dan santri menciptakan rasa kepercayaan dan ketergantungan di dalam mekanisme hubungan tersebut. Hal ini dapat di lihat pada budaya penghormatan santri ke kiai yang cenderung bersifat kultus individu, (3) Hubungan patron tersebar menyeluruh, fleksibel dan tanpa batas kurun waktunya. Hal ini dimungkinkan karena sosialisasi nilai ketika menjadi santri berjalan bertahun-tahun. Suatu bentuk nilai yang senantiasa dipegang teguh santri, misalnya tidak adanya keberanian santri berdebat soal apa pun dengan kiai atau membantahnya karena bisa kualat dan ilmunya tidak bermanfaat. Suatu kutukan dirasa berat, bila sampai dilontarkan kiai kepada santri.

Hubungan kiai dengan santri lebih bersifat personal dan tidak terlembaga secara formal atau lebih didasarkan pada hubungan patron-klien berdasarkan konsep berkah. Santri menerima kepemimpinan kiai karena konsep berkah yang menghantarkan kiai memperoleh tempat istimewa di hati masyarakat.<sup>13</sup> Berkah kyai diyakini ikut membentuk sikap etik para santri dan berperan aktif dalam membawa keberuntungan masa depan kehidupan ekonomi mereka.<sup>14</sup> Dalam hubungan kyai dan santri terdapat sebuah pola relasi emosional layaknya tradisi feodal, tetapi tanpa struktur dan tingkatan politis yang sofistikatif seperti galibnya tradisi serupa dalam pemerintahan kerajaan. Kiai dan keluarganya memiliki posisi sosial dan kultural yang tinggi dibanding kaum santri. Menurut Marijan,<sup>15</sup> tradisi tersebut bertumpu pada tiga pilar utama, yaitu: Basis massa yang merupakan pola struktur sosialnya, basis ulama yang merepresentasikan struktur kepemimpinan, dan basis tradisi yang secara kultural menjadi semacam sistem budaya yang mengikat visi keilmuan maupun berbagai etiket keIslaman yang mereka anut.

Sisi menarik dari model hubungan antara kiai dengan santri adalah perasaan hormat dan kepatuhan mutlak dari seorang murid kepada gurunya. Perasaan hormat dan kepatuhan mutlak ini tidak boleh terputus, berlaku seumur hidup seorang murid. Perasaan hormat dan kepatuhan

---

<sup>13</sup> James C Scott, "Patron Client Politics and Change In South East Asia" dalam Steffen W Schmidt., et.al., *Friends, Followers, and Factions, A Reader In Political Clientalism*, (London: University of California Press, 1972), hlm. 23.

<sup>14</sup> M. Nadjib Hasan dkk., *Investasi Syariah; Implementasi Konsep pada Kenyataan Empirik*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), hlm. 204.

<sup>15</sup> Kacung Marijan, *Quo Vadis NU* (Surabaya: Erlangga, 1992), hlm. 28.



mutlak harus ditunjukkan oleh murid dalam seluruh aspek kehidupannya, melupakan ikatan dengan guru merupakan kejelekan dan akan menghilangkan barakah guru dan pada akhirnya ilmu yang dimiliki oleh seorang murid tidak bermanfaat. Hal tersebut dilakukan bukan sebagai manifestasi dari penyerahan total kepada guru yang dianggap memiliki otoritas, tetapi karena keyakinan murid kepada kedudukan guru sebagai penyalur kemurahan Tuhan yang dilimpahkan kepada murid-muridnya, baik di dunia maupun di akhirat. Pola-pola hubungan yang unik antara Kiai dan santri dipengaruhi oleh literatur pendidikan yang dipakai sebagai acuan di pesantren salah satunya adalah kitab *Taklim al Mutakalim*.<sup>16</sup>

Sikap hormat *takdhim* dan kepatuhan kepada kiai adalah salah satu nilai pertama yang ditanamkan pada setiap santri. Kepatuhan itu mutlak dan diperluas, sehingga mencakup penghormatan kepada para ulama sebelumnya dan ulama yang mengarang kitab-kitab yang dipelajarinya. Kepatuhan ini bagi pengamat luar tampak lebih penting dari pada usaha menguasai ilmu, tetapi bagi kiai hal itu merupakan bagian integral dari ilmu yang akan dikuasai. Problem hubungan antara dunia santri dan kiai yang sering diklaim sebagai penghambat kemajuan umat adalah berkembangnya budaya patron-klien. "Santri" dipaksa bersikap konservatif dan berfikir statis, karena alam bawah sadarnya telah terpatir pada ketergantungan kiai. Para pengasuh pondok harus membuka sekat feodalisme pesantren dengan pikiran demokratis dan kritis para santri. Model itu adalah pembebasan santri untuk bersuara lantang mengkritisi berbagai fenomena dalam masyarakat. Kritik yang diharapkan berkembang dalam budaya santri, menekankan pada keberanian membela kebenaran, rasional, tetap pada kaidah jati diri santri, sekaligus berbasis budaya masyarakat.<sup>17</sup>

Perubahan relasi kiai dengan santri dapat kita lihat dalam ketundukan seorang santri yang mulai berkurang yang diakibatkan oleh bergesernya peran kiai di pesantren maupun masyarakat. Sosok kiai yang dahulu disegani dan berpengaruh karena memiliki kharisma yang jarang dimiliki orang lain, belakangan mulai bergeser ketika para kiai ikut merambah ke

---

<sup>16</sup> Dhofier Zamakhsyari.. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

<sup>17</sup> Dhakiri, Hanif. *Kiai Kampung Dan Demokrasi Lokal*, (Jakarta: Dewan Pengurus Pusat Partai Kebangkitan Bangsa (DPP PKB) Dengan Yayasan Kajian dan Layanan Informasi Untuk Kedaulatan Rakyat, 2005).

wilayah politik dengan ikut berperan dalam kegiatan politik praktis.<sup>18</sup> Secara umum masyarakat Islam memandang negatif terhadap kiai yang terlibat di partai nasionalis, semisal Golkar. Seperti diungkapkan kiai Hasyim Muzadi, ada kecenderungan apabila kyai terjun ke dunia politik nasionalis, bukan saja akan menurunkan wibawa dan citra keayaannya, tetapi juga akan dicemooh oleh masyarakat.<sup>19</sup>

Pada sisi yang lain, seiring dengan demokratisasi di Indonesia dan kesempatan pendidikan yang tinggi oleh santri, banyak komunitas santri yang mulai tercerahkan dimana hal ini bisa kita lihat dari cara berpikir mereka yang kritis, independen dan kreatif. Hal ini ternyata berimbas terhadap hubungan kiai-santri yang tidak lagi seperti dahulu dimana saat ini santri telah berani mengkritisi apapun yang dilakukan kiainya yang dianggap melenceng. Karisma yang di anggap sebagai senjata ampuh untuk mempengaruhi santri juga pada tataran tertentu tidak lagi menemukan relevansinya pada saat sekarang. Sehingga praktis, kiai sekarang sudah mulai kehilangan pengaruhnya akibat dari perannya dalam politik praktis. Konflik Gus Dur dengan Muhaimin dalam tubuh PKB bisa kita analogikan sebagai salah satu contoh melenturnya hubungan kiai dan santri sebagai akibat *ratio excess irratio* atau cara berfikir logis dalam kerangka rasionalitas menjadi faktor determinan dalam memutuskan segala hal dari pada hubungan kekerabatan (*kinship relationship*) yang telah lama mengakar dalam kultur pesantren. Mengeroposnya unsur *irratio* yang dalam beberapa hal mendasari hubungan kiai-santri ini merupakan sebuah refleksi dari fenomena bahwa hubungan kiai dan santri saat ini sedang mengalami perubahan.

## B. Patron Klien Ekonomi

Konsep pranata ekonomi merupakan bagian dari pranata sosial yang berfungsi mengatur tata hubungan sosial dan ekonomi (*rules of the game*) antara satu individu dengan individu lainnya (dengan peran sosial yang berbeda-beda) dalam konfigurasi sosial dan jejaring sosial tertentu. Pranata ekonomi yang dianggap paling penting dalam sistem penghidupan masyarakat adalah adanya pranata *patronase* (patron klien). Dalam hal ekonomi, patronase hadir jauh lebih kuat dibandingkan patronase-patronase lainnya, seperti patron budaya, politik dan agama. Patronase

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Hasyim Muzadi, "Tidak Gampang Menjadi Kyai", dalam *Aula*, No. 3, Maret 2007, hlm. 14-16.

ekonomi di sini merupakan hubungan ekonomi yang bersifat vertikal dengan ikatan (kebutuhan hidup) tertentu yang terjalin antara dua pihak yang berbeda dalam penguasaan sumber daya. Dari hubungan tersebut ada arus pertukaran timbal balik namun tidak menjamin satu pihak mendapatkan imbalan yang setimpal dengan pihak lain. Adakalanya yang terjadi justru eksploitasi satu pihak yang menguasai sumber daya lebih banyak terhadap pihak yang memiliki nihil atau sedikit sumber daya.

Secara teoritis, ada beberapa pendapat yang dapat disandingkan dalam hal patron klien ekonomi. Scott (1972) mengemukakan patronase merupakan hubungan ekonomi vertikal yang memiliki aturan main tersendiri. Patron klien disebutnya sebagai hubungan pertukaran antara peran di mana satu pihak memiliki status sosial ekonomi lebih tinggi (*patron*) menggunakan pengaruh dan sumber daya sendiri untuk memberikan perlindungan atau manfaat, atau keduanya, untuk pihak yang memiliki status lebih rendah (*klien*) yang membalasnya dengan menawarkan dukungan umum dan bantuan, termasuk jasa pribadi kepada patron. Pendapat Scott di atas mengandung makna moralitas yang terkandung dalam ikatan ekonomi vertikal, di mana kedua belah pihak yang terlibat dalam satu ikatan saling beresiprositas dan bertukar dalam hal manfaat hubungan keduanya.

Digambarkan bahwa dalam pola relasi ekonomi pertukaran dimainkan nilai-nilai ekonomi moral yang melandasi resiprositas dan etika ekonomi yang dianggap sangat ampuh untuk memberikan jaminan keamanan sistem penghidupan masyarakat pada tingkat subsisten. Pendapat senada juga dikemukakan Khan (2001), bahwa dalam sistem produksi agraria yang cenderung subsisten di Asia Selatan dan Asia Tenggara pada umumnya, maka pranata patronase merupakan relasi struktural moralitas yang menentukan survivalitas sosial terutama dalam sistem produksi dan distribusi. Lyon (2002) memperkuat kedua pendapat di atas bahwa patronase berbasis moralitas dalam pertukaran sosial memang lazim terdapat dalam masyarakat yang baru berkembang dan digambarkan sebagai hubungan pribadi yang berwujud jaringan sosial antara dua pihak atau lebih yang melakukan relasi yang bersifat sukarela dan timbal balik yang didasarkan pada hubungan kekeluargaan dan kedekatan secara sosial. Sebaliknya dari aliran ekonomi rasional, pranata ekonomi patronase memiliki makna yang berbeda dari pengertian patronase yang telah dikemukakan tokoh-tokoh aliran ekonomi moralitas.

Dalam salah satu tulisan Marjani, dijelaskan bagaimana kemudian patronase ekonomi bekerja dalam kehidupan sebuah masyarakat yang seiring dengan itu menggunakan juga patronase moral (agama). Murjani memaparkan kisah mengenai kampung-kampung di Pesisir Ujung Kulon yang sudah terbentuk pada 1930-an, di mana penduduknya merupakan penduduk asli setempat. Pada masa itu juga mulai ada migrasi nelayan dari Labuan, Carita dan Binuangeun. Adanya migrasi ini pula yang mendorong perkembangan perekonomian setempat. Pertambahan penduduk nelayan baik dari migrasi maupun pertambahan penduduk lokal mendorong pencetakan sawah dan kebun kelapa di sepanjang pesisir Ujung Kulon. Mata pencaharian utama penduduk pada waktu itu justru sebagai petani sawah dan mengambil hasil hutan seperti madu, aren, jengkol, rotan dan lain-lain, oleh karena hasil laut tidak memiliki saluran pemasaran sehingga tidak terlalu bernilai ekonomis. Bertanam padi di sawah dianggap lebih memenuhi keterjaminan kebutuhan pangan (beras) yang dianggap lebih aman dibandingkan menjadi nelayan di mana hasil tangkapan ikan tidak bisa dipasarkan kecuali untuk memenuhi kebutuhan lokal.<sup>20</sup>

Pada saat kebutuhan pangan dan sandang penduduk lokal dipenuhi dengan cara barter. Jikalau hasil tangkapan melebihi kebutuhan, mereka melakukan barter dengan barang kebutuhan lain seperti beras, sayuran, kelapa dan lain-lain. Satu-satunya kontak dengan dunia luar ketika sesekali ada pedagang dari luar wilayah pesisir memasuki wilayah ini dengan menggunakan alat transportasi kuda. Mereka membawa kebutuhan yang tidak dapat dicukupi dengan sumber daya lokal seperti garam, gula, teh, tekstil dan lain-lain. Barang-barang kebutuhan ini ditukar dengan hasil sawah (beras) dan hasil hutan seperti (madu, gula aren, jengkol dan rotan).

Adanya bandar sebagai pelabuhan tradisional membuka peluang kapal-kapal dagang tradisional singgah di bandar tersebut dan memungkinkan mengangkut produk sumber daya lokal dalam jumlah besar ke luar wilayah seperti Labuan, Serang, Carita dan Binuangen. Keberadaan bandar juga mengundang pemodal-pemodal luar yang masuk ke wilayah ini dan mulai membangun usahanya termasuk di bidang perikanan. Pada masa itu pula, mulai digunakan alat transportasi laut tembong (perahu besar) yang tidak hanya mengangkut produk sumber daya, namun juga mengangkut manusia yang masuk dan keluar wilayah. Dengan berjalannya waktu, pedagang-

---

<sup>20</sup> Marajiani dkk., "Transformasi Pranata Patronase Masyarakat Nelayan: Dari Ekonomi Moralitas Menuju Ekonomi Pasar", (*Jurnal Komunitas* 2014): 116-135.

pedagang atau pemodal-pemodal lainnya dari luar wilayah seperti Labuan, Carita dan Binuangun masuk wilayah ini dan tentu saja juga membawa modal/sumber daya yang lebih besar, orang-orang inilah yang kemudian secara ekonomi memacu perkembangan wilayah dan juga pada akhirnya menjadi patron dari sebuah pranata ekonomi patronase yang mulai terbentuk.

Dengan adanya pedagang ikan yang keluar masuk wilayah, ikan sebagai salah satu produk andalan mengalami peningkatan dari segi ekonomis dengan permintaan yang meningkat dari waktu ke waktu. Peningkatan permintaan terhadap ikan sebagai hasil laut, justru mendorong aktivitas mencari ikan di laut menjadi aktivitas utama, sehingga banyak penduduk yang memiliki mata pencaharian utama sebagai nelayan. Mata pencaharian ini semakin berkembang dengan masuknya pengusaha “pengasinan” dan “pindang ikan” ke wilayah ini. Produk ikan tidak dapat diperjualbelikan dalam kondisi segar, karena pada masa itu belum ada box pendingin maupun es batu/balok, sehingga ikan segar harus diolah terlebih dahulu menjadi ikan asin/ikan kering atau ikan pindang baru kemudian dipasarkan. Hal ini pula yang mendorong semakin berkembangnya usaha-usaha pengasinan dan membuat pindang di wilayah ini. Pengusaha pengasinan/pindang ikan yang juga merupakan pedagang ikan antar wilayah membutuhkan pasokan ikan secara tetap dan terjaga untuk menjamin usahanya terus berjalan, sehingga pengusaha ini mengambil nelayan-nelayan tertentu untuk menjadi anak buahnya secara tetap dan diberikan peralatan melaut seperti jukung, congkeng, jaring dan pancing. Setiap hasil tangkapan melaut harus dipasok kepada pengusaha yang bersangkutan sebagai bahan baku ikan asing/kering dan ikan pindang.

Etika subsistensi memberi dasar pada berkembangnya ekonomi yang memiliki dimensi normatif atau moral. Hal ini mendorong terbentuknya struktur resiprositas dan tindakan ekonomi atas risiko krisis subsistensi yang didasarkan pada basis normatif dan moral. Dari keterangan di atas tampak jelas bahwa orientasi aktivitas ekonomi dalam hubungan patronase adalah pemenuhan kebutuhan subsisten klien. Dan setiap pengambilan keputusan ekonomi ditujukan untuk menciptakan harmoni walaupun kedua belah pihak memiliki orientasi kepentingan ekonomi yang berbeda (patron ingin keuntungan dan loyalitas klien dan klien ingin dicukupi semua kebutuhannya). Klien cenderung loyal terhadap patronnya karena patron sudah memberikan jaminan yang pasti atas kebutuhan subsistensinya.

Hubungan patronase ekonomi semacam ini, secara umum dapat ditemukan di semua sector ekonomi masyarakat Indonesia. Masyarakat yang tidak memiliki sarana/alat untuk bekerja harus memiliki patron yang dapat memberikan sarana/alat melaut serta modal untuk bekerja sehingga yang bersangkutan dapat menjalankan aktivitas nafkah sehari-hari. Di sisi lain masyarakat pekerja yang sudah memiliki alat bekerja sering kali menghadapi krisis dalam penyediaan permodalan yang harus disediakan begitu banyak dalam setiap aktivitas mencari nafkah. Bahkan pengusaha modal kecil tersebut pun akhirnya harus memiliki patron yang dapat menjamin keberlangsungan usaha dan keberlangsungan aliran permodalan usaha.

Dikemukakan pula bahwa pada literatur termasuk asumsi bahwa pada masyarakat yang politik dan ekonominya masih terbelakang atau dalam bahasa agama disebut kaum awam, dengan tingkat modernisasi yang rendah, yang dilihat sebagai penyebab utama bertahannya hubungan-hubungan patron-klien di Indonesia. Selain itu pada masyarakat atau negara dimana tingkat ekonomi periperi sangat rendah, sehingga penguasaan sumber daya lebih banyak dikuasai oleh pusat atau segelintir orang, juga menimbulkan hubungan patron-klien. Begitu pula pada masyarakat yang berdasarkan pada konsep keagamaan, dimana hanya terdapat pada kelompok tertentu yang dapat berhubungan langsung dengan alam trasendental, juga akan menyebabkan terjadinya hubungan patron-klien dan masih banyak contoh lainnya yang dikemukakan.

Karena sejak awal praktik dunia ekonomi di Indonesia memang telah dirancang sangat monopolistis dan tentunya hanya menguntungkan sedikit pihak. Pola pemikiran seperti itu dipandang merupakan jalan paling mudah untuk menggerakkan kegiatan ekonomi daripada harus melibatkan sekian banyak pemain dengan kemampuan yang berlainan. Dalam literatur ekonomi politik, perilaku semacam itu disebut dengan istilah *redistributive combines*, yakni regulasi dibuat sebagai instrumen untuk bagi-bagi kue ekonomi di lingkaran elite kekuasaan atau orang-orang kuat. Selebihnya, negara juga memiliki keuntungan karena terdapatnya sifat patron-klien dari hubungannya dengan dunia usaha. Di sini negara mendonasikan perlindungan terhadap proses produksi dengan menyediakan jaminan perangkat hukum guna melicinkan aktivitas ekonomi dunia usaha.

Sebaliknya, dunia usaha memberikan imbalan berupa pendapatan yang cukup tinggi kepada negara dalam bentuk pajak, maupun terhadap oknum-oknum birokrasi berupa upeti. Praktik relasi antara kekuasaan

dengan dunia usaha semacam itu disebut dengan istilah *crony capitalism* atau *erzats capitalism*. Simbiosis mutualisme itulah yang melanggengkan hubungan antara kekuasaan dengan dunia usaha dalam menjalankan roda perekonomian. Dinamika dua faktor itulah yang banyak memengaruhi pembentukan struktur pasar di Indonesia, sehingga daya saing ekonomi menjadi begitu lemah. Selain itu, fakta lain menegaskan bahwa era konglomerasi di Indonesia dipicu oleh munculnya pengusaha-pengusaha kuat yang umumnya adalah bagian dari keluarga besar dari para pejabat birokrasi atau yang mempunyai koneksi tertentu dengan orang-orang dalam pemerintahan. Pengusaha-pengusaha inilah yang kemudian disebut dengan istilah *business client* alias pengusaha klien.

Pengusaha-pengusaha ini beroperasi dengan dukungan dan proteksi dari berbagai jaringan kekuasaan pemerintah. Pada umumnya mereka mempunyai patron dalam kelompok kekuasaan birokrasi. Pengusaha jenis ini menjalankan kegiatan ekonomi dari tender-tender proyek pemerintah dan fasilitas khusus (monopoli, tata niaga, konsesi) yang diperoleh dari aktivitas lobi. Akibat ketergantungannya yang amat tinggi dari sang patron, biasanya bila posisi kekuasaan sang patron sedang melorot, maka bisnis mereka pun ikut surut.

### C. Patron Klien Politik

Bagian ini akan mengisahkan bagaimana politik kekuasaan dan keagamaan (agama sebagai politik yang suci) melembagakan patronase sebagai praktik dan model hubungan sosial, ekonomi dan politik di Indonesia kontemporer. Singkatnya, patronase sebagai bentuk dan cara yang melaluinya relasi kuasa berlangsung dalam spektrum wacana. Sebagian berkembang dalam istilah *developmentalisme*, dimana proyek ini beroperasi secara ekstensif dan intensif melalui visi-misi dan program-program pembangunan pemerintahan sejak lama. Begitu pula "suara Tuhan" (Kairos) diartikulasikan secara intensif melalui program-program dan aktivitas sosial keagamaan. Kedua wacana ini terselenggara dengan logika kuasa-pengetahuan dan pengetahuan-kuasa yang identik, meskipun beroperasi dalam ragam ritual, teknik dan prosedur yang berbeda dalam hubungan birokrasi keagamaan-umat, birokrasi pemerintahan-warga negara, birokrasi partai politik-konstituen.

Sebelum membahas kasus-kasus praktik patronase di ruang politik, perlu kiranya diargumentasikan kembali hubungan konseptual antara wacana, pemerintahan dan patronase. Eisenstadt dalam studi komparatifnya

tentang praktik-praktik patronase di Afrika, Asia Selatan dan Amerika Latin menunjukkan bahwa patronase merupakan aspek fundamental dalam pelebagaan dan pelintas batasan hubungan sosial, ekonomi dan politik dalam masyarakat post-kolonial.<sup>21</sup> Patronase tidak hanya terkait dengan penstrukturan arus distribusi dan pengelolaan sumber daya, tetapi lebih penting lagi, melalui praktik ini berlangsung penstrukturan hubungan inter-personal, jaringan-jaringan sosial-politis, dan hubungan kuasa dalam masyarakat. Melalui patronase, kepentingan ekonomi, sosial dan politik bercampur sedemikian rupa, yang diselenggarakan dengan ritual, teknik, dan prosedur tertentu yang menggabungkan elemen-elemen kelembagaan korporatis dan simbolis.

Kendati bersifat partikular dan berwujud praktik sosial yang beragam, patronase dari waktu ke waktu menjadi terlembaga bukan hanya dalam tabiatnya melayani kepentingan ekonomi and politik anatar *patron* dan *klien* tetapi juga untuk memastikan bahwa solidaritas sebagai sebuah kelompok selalu terpelihara dalam pranata etis-moral yang khas terkait kebaikan dan tanggung jawab, atau hak dan kewajiban di antara patron dan klien. Dalam pranata itu, sentimen, identitas dan martabat diri-kelompok terpelihara secara konkret dan serba simbolis. Menurut Eisenstadt, dalam model pertukaran sosial ini, kita akan selalu menemukan kontradiksi-kontradiksi yang menjadi benar secara etis-moral, seperti ketidaksamaan kuasa (akses dan kontrol atas sumber daya) yang terbungkus dalam sentimen kelompok. Dominasi sosial-politis para patron dibungkus dengan pengakuan simbolik-keagamaan bahwa perbedaan kuasa antara memimpin-mengontrol dan dipimpin-dikontrol merupakan sesuatu yang mutlak dan tak dapat diubah. Singkatnya, hubungan-kuasa mutlak ternetralisasi.

Sebuah studi dari Papakostas menunjukkan bahwa patron-klien juga dipengaruhi variabel historis yang bersifat temporal seperti kasus Swedia yang mampu mengeliminasi 'budaya' patron-klien dalam kontestasi politik dan birokrasi mereka.<sup>22</sup> Semisal dengan pengalaman Inggris pada 1700-1860 saat reformasi negara melawan patronase dan korupsi juga menjadi contoh klasik bahwa patronase (*klientelisme*) sebenarnya bukan absolut,

---

<sup>21</sup> Eisenstadt, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, terj. Candra Johan, (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), hlm.46-47.

<sup>22</sup> Apostolis Papakostas, "Why There is No Klientelism in Scandinavia? A Comparison of the Swedish and Greek Sequences of Development", dalam Simona Piattoni (Ed.), *Klientelism. Interests and Democratic Representation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 31-53.



tetapi sebenarnya bisa dihilangkan, atau setidaknya direduksi. Wacana semacam ini penting untuk dikemukakan lebih, atas dasar kesadaran umum bahwa patron-klien dipercaya pasti akan membawa implikasi negatif bagi maraknya penyakit akut dalam masyarakat, seperti korupsi, inefisiensi birokrasi dan *money politics*. Dalam hal ini pendekatan budaya mungkin sama sekali tidak akan membantu, sebab pendekatan budaya seringkali dibawah kuasa patronase ekonomi-politik yang memiliki kekuatan yang jauh lebih besar.

Bahkan ada idiom, politik uang dan korupsi mustahil dihilangkan karena dianggap bagian integral dari budaya masyarakat itu sendiri. Pendekatan institusionalis telah jauh berhasil menekankan desain institusi politik, dan berjasa menyebarkan praktik patron-klien. Misalnya bagaimana pendekatan institusionalis melahirkan pemilu yang kompetitif dan sistem multipartai yang kemudian ditengarai menjadi penyebab utama maraknya kegiatan patronase politik<sup>23</sup> dalam sistem pemilu, desentralisasi,<sup>24</sup> dan proses pengambilan keputusan, baik di legislatif maupun eksekutif di Indonesia selama ini. Patron-klien dianggap makin menarik bagi politisi di negara yang integrasi sistem politiknya masih buruk, pembelahan etnik yang kuat, dan performa ekonomi yang masih lemah.

Di banyak negara berkembang, politisi bukan berarti tak mampu menawarkan kebijakan programatik, atau mereka dianggap tidak paham bagaimana representasi politik demokrasi mampu dioperasionalkan, akan tetapi, realitas pemilih (masyarakat umum) dengan tingkat pendidikan dan pendapatan yang masih di bawah, cenderung lebih peduli terhadap keuntungan sesaat ketimbang tawaran programatik dari calon-calon yang akan dipilih. Wajar jika patron-klien memang sangat sulit dihilangkan, apalagi kata Fukuyama, kejahatan patronase berbeda jauh dengan kejahatan korupsi.<sup>25</sup> Ada hubungan resiprokal antara politisi dan pemilih

---

<sup>23</sup> Philip Keefer, "Democratization and Clientelism: Why are Young Democracies Badly Governed?", dalam *World Bank Policy Research Paper 3594* (May 2005), hlm. 24-25. Baca Wolfgang Muno, "Conceptualizing and Measuring Clientelism", dalam *Workshop Neopatrimonialism in Various World Regions*, (Hamburg: GIGA German Institute of Global and Area Studies, 2010).

<sup>24</sup> Maria Pilar Garcia-Guadilla and Carlos Perez, "Democracy, Decentralization, and Clientelism: New Relationships and Old Practices", *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 5, 2002, hlm.90-109.

<sup>25</sup> Francis Fukuyama, "The Two Europes", 2012, <http://blogs.the-american-interest.com/fukuyama/2012/05/08/the-twoeuropes/>.

yang disebut sebagai bentuk “akuntabilitas” yang lain di mana politisi harus memberikan sesuatu kepada pemilihnya. Merujuk pada uraian tersebut, maka patronase dapat mewujudkan karena adanya hubungan yang tidak setara akan tetapi faktanya saling membutuhkan. Di satu pihak, patron muncul sebagai individu yang mempunyai kelebihan baik dilihat dari aspek kekayaan, status maupun pengaruh. Di lain pihak, klien hadir sebagai anggota masyarakat yang tidak memiliki sumber-sumber daya yang dimiliki seorang patron. Oleh karena itu, hubungan dalam konteks ini dapat dimaknai sebagai hubungan yang berlandaskan “pertukaran kepentingan”.

Kendati hubungan patronase berlandaskan pada pertukaran kepentingan, tetapi pada kenyataannya pula, pertukaran tersebut tetap tidak seimbang. Hal ini dikarenakan oleh karena penguasaan secara langsung terhadap sumber-sumber daya utama (*first order resources*) yang terdapat dalam lingkup masyarakat ataupun negara. Sumber-sumber ini bisa berupa jabatan, pekerjaan, lisensi dan lain-lain. Sejalan dengan fenomena ini, maka mewujudkan pula patron lapis kedua yang tidak memiliki sumber-sumber daya utama atau strategis, tetapi memiliki akses terhadapnya (*second order resources*) yang disebut sebagai *broker*. Para *broker* yang menjadi perantara antara patron utama dengan klien tumbuh subur di negara otokratik karena dianggap sebagai kepanjangan tangan dari individu-individu yang memiliki *first order resources*.

Sejalan dengan masalah tersebut di atas, transformasi politik yang tengah berlaku di Indonesia di mana kepala daerah dipilih langsung oleh rakyat, telah memberikan dampak negatifnya tersendiri bagi proses demokratisasi. Hal ini karena pemilihan kepala daerah langsung telah membuka ruang bagi patronase (logika pertukaran kepentingan) yang lebih dalam lagi. Para kepala daerah terpilih berusaha menggunakan kedudukannya untuk memainkan peranan sebagai pemilik sumber utama. Peranan ini bukanlah satu hal yang sukar untuk dilaksanakan oleh para kepala daerah, melalui kedudukannya, para pemimpin politik ini mempunyai banyak peluang untuk menggunakan institusi publik sebagai domain kekuasaannya, serta mendistribusikan *public resources* yang berada di bawah kendalinya sebagai alat pertukaran bagi tujuan tertentu ketika diperlukan. Tim sukses pun segera berubah menjadi broker politik karena dianggap memiliki *second order resources*.

Keadaan seperti terurai di atas secara otomatis semakin memperkuat kedudukan dan peranan para kepala daerah sebagai patron di kawasan yang

berada di bawah kekuasaannya. Logika ini secara sederhana menjelaskan betapa pemimpin eksekutif di level lokal mempunyai kesempatan untuk mengawal dan mendistribusikan pelbagai sumber publik (jabatan, anggaran, lisensi, projek dan lainnya) untuk mempertahankan serta meningkatkan kedudukan dan peranannya sebagai penguasa. Realita di atas, senada dengan argumen Weingrod (1968:384) yang menyatakan bahwa "bertambahnya peranan kepala daerah—melalui partai politik yang menyokongnya—dalam merancang dan menyediakan fasilitas sosioekonomi membuat para pemimpin politik ini mempunyai peluang untuk menawarkan pelbagai kemudahan kepada anggota masyarakat yang menjadi sasaran pelaksanaan program pembangunan tersebut. Oleh karenanya, institusi birokrasi (di tingkat daerah) dengan mudah dijadikan gelanggang bagi tawar-menawar kepentingan elite lokal.

Aparatur birokrasi berposisi tinggi tersebut terlibat secara aktif dalam setiap kontestasi dalam birokrasi, dan secara serius membangun kroninya sendiri untuk mempertahankan kepentingannya. Tidak hanya itu. Pelbagai kebijakan yang dihasilkan oleh para birokrat ini merupakan *political bargaining outcomes*. Dalam konteks ini, *outcome* harus dipahami bukan saja sebagai solusi atas pergulatan kepentingan, tetapi juga sebagai hasil kompromi atau (bahkan) koalisi. Pertanyaannya sekarang, apa kepentingan para aktor atau elite birokrat ketika mereka bermain dalam arena birokrasi? Paling tidak ada empat menurut Geddes (1994). *Pertama*, birokrasi bisa dijadikan sebagai sumber keuntungan yang dapat dibagikan kepada konstituen penyokongnya. *Kedua*, birokrasi dijadikan sebagai lahan patronase. *Ketiga*, birokrasi dijadikan sumber untuk menjaring anggota-anggota baru dari organisasi politik yang ada. Dan *keempat*, birokrasi dijadikan sebagai sarana pelaksanaan kebijakan yang menguntungkan kelompok-kelompok kepentingan yang ada dalam masyarakat yang berafiliasi dengan para elite birokrat ataupun politisi. Argumen Geddes ini paling tidak selaras juga dengan kajian sebelumnya yang dibuat oleh Ripley (1978). Beliau menyatakan paling tidak ada dua kepentingan utama yang mendorong politisi menggunakan birokrasi sebagai arena politiknya. *Pertama*, dalam rangka memaksimalkan kemungkinan-kemungkinan untuk kepentingan pemilihan umum yang berikutnya dan *kedua*, memberikan layanan kepada para konstituennya.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

## BAB V

### MEMBANGUN JARINGAN SOSIAL

Dinamika hubungan (jaringan) masyarakat saat ini semakin kompleks mulai dari dimensi hubungan budaya, sosial, ekonomi, agama, politik dan lain sebagainya. Keadaan yang beragam ini merupakan sebuah realitas sosial di era modernisasi saat ini. Arus perubahan sosial masyarakat pada kehidupan modernisasi sekarang yang sangat beragam, menciptakan ragam cara masyarakat untuk melakukan “hubungan” sosial dalam kehidupan mereka. Mulai dengan dari membentuk jaringan, ber-interaksi, ber-adaptasi, dan membangun jaringan sosial. Cara yang terakhir, yakni mode jaringan sosial, merupakan salah satu mode bagaimana masyarakat melakukan hubungan individu dengan individu atau individu dengan kelompok yang sangat tren di masa sekarang. Mode jaringan sosial merupakan suatu jaringan yang bertipe khusus, di mana “ikatan” yang menghubungkan suatu titik ke titik yang lain dalam jaringan adalah hubungan sosialnya.<sup>1</sup>

Istilah jaringan sosial yang sudah mulai *trend* digunakan di masyarakat, tidak hanya dalam media sosial (cetak atau elektronik) tetapi dalam hal melakukan hubungan (jaringan) dengan masyarakat secara langsung maupun tidak langsung. Jaringan sosial digunakan sebagai salah satu strategi untuk berkehidupan sosial di masyarakat, lembaga, kelompok dan sebagainya. Untuk pertama kalinya, konsep jaringan sosial diperkenalkan oleh Barnes (1945) ketika ia meneliti masyarakat nelayan di Bremnes, Norwegia.<sup>2</sup>

Untuk lebih mengetahui jaringan sosial di masyarakat secara mendalam, alangkah baiknya kita mengetahui terlebih dahulu mengenai makna dasar dari jaringan sosial itu sendiri. Berikut beberapa tokoh yang memberikan pemaknaan mendasar tentang jaringan sosial. Menurut Mitchell, jaringan sosial merupakan seperangkat hubungan khusus

---

<sup>1</sup> Ruddy Agusyanto, *Jaringan Sosial dalam Organisasi* (Jakarta; Rajawali Pers, 2014), hlm. 11.

<sup>2</sup> Kusnadi, *Nelayan Strategi Adaptasi dan Jaringan Sosial* (Bandung; Humaniora Utama Press, 2000), hlm. 12.

atau spesifik yang terbentuk di antara sekelompok orang. Karakteristik hubungan tersebut dapat digunakan sebagai alat untuk menginterpretasi motif-motif perilaku sosial dari orang-orang yang terlibat di dalamnya. Barnes kemudian menambahkan dengan menyebutkan dua macam jaringan, yaitu *jaringan total* dan *jaringan bagian*. Jaringan total adalah keseluruhan jaringan yang dimiliki individu dan mencakup berbagai konteks atau bidang kehidupan dalam masyarakat. Sedangkan jaringan bagian adalah jaringan yang dimiliki oleh individu yang terbatas pada bidang kehidupan tertentu, misalnya jaringan politik, jaringan keagamaan, dan jaringan kekerabatan.<sup>3</sup>

Konsep jaringan dapat dipandang sebagai suatu proses kerjasama yang melalui media atau hubungan sosial yang berfungsi sebagai suatu sistem untuk mewujudkan tujuan-tujuan atau untuk memenuhi kebutuhannya. Jaringan sosial merupakan suatu pola koneksi dalam hubungan individu, kelompok ataupun berbagai bentuk kolektif lain, yang mana hubungan ini bisa berupa hubungan interpersonal atau juga bisa bersifat ekonomi, politik atau hubungan sosial lainnya. Dalam teori perubahan sosial yang melihat dinamika dan perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat akibat adanya transformasi sosial, memperlihatkan bahwa kehidupan masyarakat akan dapat diketahui melalui bentuk jaringan-jaringan sosial yang berlangsung di dalamnya. Mulai dari jaringan perdagangan, jaringan preman, jaringan internet, jaringan narkoba, jaringan minuman keras, jaringan pengemis dan lain sebagainya. Maka untuk mengetahui perbedaan dan persamaan mengenai jaringan tersebut, kita harus dapat mempetakan mana yang termasuk dalam komponen “jaringan” dan prinsip-prinsip mendasar yang dikategorikan sebagai “jaringan”.

Adapun komponen-komponen sebuah “jaringan” adalah sebagai berikut.

1. Sekumpulan orang, objek, atau kejadian; minimal berjumlah tiga satuan-yang berperan sebagai terminal (pemberhentian). Biasanya direpresentasikan dengan titik-titik, yang dalam peristilahan jaringan disebut sebagai aktor dan node.
2. Seperangkat ikatan yang menghubungkan suatu titik ke titik-titik lainnya dalam jaringan. Ikatan ini biasanya direpresentasikan dengan “garis”, yang merupakan suatu saluran atau jalur. Berupa “mata rantai” atau “rangkaian”. Ikatan ini bisa dibedakan menjadi dua jenis, yaitu: (a) ikatan yang tampak; (b) ikatan yang tidak tampak.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, .. hlm.13.

3. Arus, yang dalam diagram digambarkan dengan anak panah, ada sesuatu yang “mengalir” dari satu titik ke titik-titik lainnya, melalui saluran atau jalur yang menghubungkan masing-masing titik di dalam “jaringan”.<sup>4</sup>

Menganalisis jaringan sosial, untuk sekaligus mencermati perubahan sosial yang ada, merupakan salah satu pendekatan dalam studi antropologi yang baru dikembangkan secara intensif pada tahun 70-an. Pendekatan ini berkaitan dengan upaya memahami bentuk dan fungsi hubungan-hubungan sosial dalam masyarakat kompleks, dan pengaruhnya terhadap target perubahan-perubahan sosial yang diinginkan.

Sebelumnya studi-studi klasik di bidang antropologi telah memanfaatkan analisis struktural atau fungsional untuk memahami kebudayaan suatu masyarakat tribal atau masyarakat sederhana berskala kecil. Dengan analisis ini, ahli antropologi bisa mengungkapkan dengan baik keseluruhan aspek kebudayaan (*holistik*) dengan hubungan antar aspek kebudayaan masyarakat yang bersangkutan dalam kesatuan fungsional. Kesulitan yang dihadapi adalah ketika kondisi masyarakat yang dihadapi bukanlah masyarakat yang sederhana, sehingga ketika berupaya untuk memahami susunan hubungan-hubungan sosial yang terdapat di dalam masyarakat setempat, penerapan secara konvensional analisis struktural atau fungsional dirasakan kurang memadai lagi. Atas dasar itu, analisis jaringan sosial (*social network*) banyak diusulkan untuk mengatasi kurang memadainya analisis struktural atau fungsional.

Jaringan sosial di sini merupakan salah satu dimensi kapital sosial selain kepercayaan dan norma. Konsep jaringan dalam kapital sosial lebih memfokuskan pada aspek ikatan antar simpul yang bisa berupa orang atau kelompok (organisasi). Pengertian adanya hubungan sosial diikat oleh adanya kepercayaan, di mana kepercayaan itu dipertahankan dan dijaga oleh norma-norma yang ada. Pada konsep jaringan ini terdapat unsur kerja yang melalui media hubungan sosial menjadi kerja sama.<sup>5</sup>

Meminjam empat prinsip utama yang melandasi pemikiran mengenai adanya hubungan dan pengaruh antara jaringan sosial dengan manfaat ekonomi, maka akan dilihat sebuah keumuman prinsip yaitu, (1) norma dan kepadatan jaringan (2) lemah atau kuatnya ikatan menyangkut

---

<sup>4</sup> Ruddy Agusyanto, *Op.cit*, hlm.6–9.

<sup>5</sup> *Jaringan Sosial Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) Dengan Pondok Pesantren Di Malang Jawa Timur*, Jurnal “Analisa” Volume 20 Nomor 01 Juni 2013 hlm. 39.

manfaat ekonomi ternyata cenderung didapat dari jalinan ikatan yang lemah. Dalam konteks ini dijelaskan bahwa pada tataran empiris informasi baru misalnya akan cenderung didapat dari kenalan baru dibandingkan dengan teman dekat yang umumnya memiliki wawasan yang hampir sama dengan individu, kenalan baru relatif membuka cakrawala dunia luar individu (3). Peran lubang struktur (*structural holes*) yang berada di luar ikatan lemah ataupun ikatan kuat yang ternyata berkontribusi untuk menjembatani relasi individu dengan pihak luar. (4) intrepetasi terhadap tindakan ekonomi dan non-ekonomis yang dilakukan dalam kehidupan sosial individu yang ternyata mempengaruhi tindakan ekonominya.

Dari sana terlihat bahwa karakteristik jaringan sosial akan sangat berpengaruh terhadap penguasaan dan pemanfaatan sumber daya sosial. Sebagaimana sumber dasarnya kapital sosial yang terdiri dari tiga dimensi utama yakni (1) kepercayaan (*trust*), (2) norma, dan (3) jaringan (*network*). Artinya sifat kapital sosial dapat dikuasi dengan sifatnya yang mengikat (*bonding*), menyambung (*bridging*) dan yang bersifat mengait (*linking*). Sifat kapital sosial itu sangat kentara dalam dimensi jaringan sosial, dengan peran yang dimainkan secara berbeda (tidak sama) di setiap wilayah. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa bentuk dan proses pengaruh jaringan sosial terhadap kapital sosial akan sangat bervariasi antar wilayah atau antar daerah, demikian juga dampak yang ditimbulkannya tentu akan sangat bervariasi. Dengan demikian jaringan sosial juga bersifat lokal *indigeneous* atau mengandung dimensi kelokalan yang tak dapat digeneralisasikan dalam setiap kejadian. Aspek yang terakhir ini sangat jarang dikemukakan oleh ahli kapital sosial.

Sumber daya lokal merupakan kapital sosial yang mempunyai potensi-potensi yang patut diperhitungkan. Kapital sosial dikonsepsikan sebagai kuantitas dan kualitas sumber daya yang oleh aktor (individu, kelompok atau komunitas) dapat diakses dan dimanfaatkan melalui posisi atau lokasinya dalam jaringan sosial. Konsep di atas menjelaskan bahwa yang pertama mengandung pengertian mengenai sumber kapital sosial dan dapat diakses pada relasi sosial, sedangkan konsep yang kedua memberi penekanan mengenai lokasi atau sumber kapital sosial berada pada jaringan sosial atau karakteristik sosial. Dalam jaringan sosial setiap individu dapat saling belajar melalui pengalamannya masing-masing, memilih dan mengembangkan hubungan-hubungan sosial yang tersedia dalam masyarakat, disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan yang ada pada diri individu atau kelompok yang bersangkutan.

## A. Infrastruktur Sosial Sebagai Prasyarat Jaringan Sosial

Keterkaitan antara ketersediaan infrastruktur guna mendukung dan mempercepat pertumbuhan ekonomi dan politik sudah sangat jelas dan tidak terbantahkan. Infrastruktur itu sendiri dapat dibedakan jenisnya menjadi dua jenis. Pertama, *hard infrastructure* seperti jalan, jembatan, rel, dan sarana infrastruktur fisik lainnya. kedua, *soft infrastructure*, seperti layanan pendidikan, kesehatan, dan layanan sosial lainnya.<sup>6</sup>

Kebutuhan pembangunan infrastruktur sosial di semua wilayah selalu lebih besar. McKinsey mencatat dari kebutuhan pembangunan infrastruktur secara global sampai tahun 2020 sebesar US\$ 8 triliun, 40% diantaranya merupakan pembangunan infrastruktur sosial. Dengan makin terbatasnya kemampuan beberapa negara dalam anggaran sektor publik, maka peran swasta kemudian didorong untuk ikut serta dalam upaya (investasi) pembangunan infrastruktur tersebut. Yang selanjutnya diperkenalkan istilah *sector privat* (infrastruktur sosial), sebagai *binner* dari sektor publik (infrastruktur komersil). Membuka peluang semacam ini tentu saja tidak akan mudah mengingat motif dan tujuan yang berbeda secara diametral antara sektor publik dan sektor privat. Sektor publik bertujuan untuk melayani masyarakat (*public service*) dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat (*public welfare*), sementara sektor privat bertujuan untuk memaksimalkan keuntungan (*profit oriented*).<sup>7</sup>

Lebih lanjut menurut Jagger (2012), apabila dinilai biaya proyek lebih kecil dan waktu penyelesaian proyek lebih cepat jika proyek diserahkan kepada sektor privat, maka pemerintah akan memilih skema "KPS" (Kerja sama Pemerintah Swasta) sebagai metode pengadaan infrastruktur. Selain

---

<sup>6</sup> Susilawati, Connie and Wong, Johnny and Chikolwa, Bwembya (2009) *An evaluation of viability of public private partnerships in sosial infrastructure procurement projects in Queensland, Australia*. In: *Proceedings of the CRIOCM 2009 International Symposium on Advancement of Construction Management and Real Estate*, 29-31 October 2009, Nanjing.

<sup>7</sup> Terdapat istilah *Public sector comparator* (PSC) sebagai konsep dasar dari keputusan penerapan skema penyediaan infrastruktur komersial maupun infrastruktur sosial. PSC merupakan ukuran kualitatif dan kuantitatif yang menghitung keuntungan (*benefit*) yang diperoleh dan dikurangi dari biaya yang dikeluarkan (*cost*) oleh sektor publik (*cost benefit analysis*), apabila pembangunan dan atau pelayanan infrastruktur dibiayai, dilakukan, dan dioperasikan oleh pemerintah. Pada umumnya, *benefit* yang menjadi tolok ukur bagi pemerintah adalah biaya pembangunan (*project cost*) dan waktu penyelesaian proyek (*project timeline*). *Partnership Victoria, Partnership Victoria Guidance Material: Public Sector Comparator a Technical Note*, June 2001, hlm. 2.



itu, kemampuan manajerial pelayanan yang efisien juga menjadi salah satu tujuan skema kelayakan dalam penyediaan infrastruktur sosial. Efisiensi biaya dan waktu pengerjaan serta manajemen layanan ini sangat mungkin dipenuhi oleh sektor privat karena inovasi dan teknologi yang diperoleh dari hasil proses *research and development* yang menjadi kunci *going concern business*.<sup>8</sup> Pada umumnya, infrastruktur sosial sebagaimana *public goods* mempunyai tingkat kelayakan ekonomis yang tinggi, namun memiliki tingkat kelayakan finansial yang minim.

Oleh karenanya, infrastruktur sosial seperti sarana pendidikan dan kesehatan, dalam pembangunan dan pengoperasiannya membutuhkan subsidi atau bantuan dalam bentuk lain yang bersumber dari pemerintah. Namun demikian, struktur proyek harus dibuat sedemikian rupa sehingga peran pemerintah dan swasta bisa maksimal sesuai kemampuan masing-masing, di mana hal tersebut tergambar dalam pembagian alokasi risiko program infrastruktur yang dilakukan. Susilawati, dkk (2009), mengusulkan dalam suatu program KPS sosial, kerja sama dengan pihak ketiga dapat dipertimbangkan untuk membuat proyek menjadi lebih layak secara ekonomis dan keuangan. Dalam risetnya, Susilawati, dkk mencontohkan pembangunan perumahan sederhana di Queensland, Australia, di mana pihak ketiga seperti organisasi masyarakat berbasis komunitas dilibatkan sehingga dapat menurunkan risiko proyek. Hal ini kemudian meningkatkan minat dan partisipasi swasta dalam berinvestasi karena risiko program bisa diturunkan.<sup>9</sup>

Diskursus di atas mengawali bagaimana jaringan sosial sebagai kapital sosial dalam proyek pembangunan infrastruktur sosial merupakan salah satu alternatif untuk mengatasi kemiskinan, kesehatan, pendidikan, dan ketersediaan kapital ekonomi hingga ke tingkat rumah tangga. Bahkan kontribusi kapital sosial sangat sebanding dengan modal manusia itu sendiri. Artinya kapital sosial non fisik diyakini akan mampu mempengaruhi keberadaan kapital fisik. Pendapat itu tentunya kurang lengkap jika aspek kelembagaan, organisasi sosial, norma, kepercayaan maupun jaringan sosial tidak dianalisis secara detail dengan mengutarakan analisis mengenai peran

---

<sup>8</sup> Norm Jagger, PPP: *The Best Option For Queensland Sosial Infrastructure?*, Public Infrastructure Bulletin-Bond University, Januari 2012.

<sup>9</sup> Dwi Ardianta Kurniawan, *Peran Transportasi Jalan Dalam Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat*, Simposium Xii Fstpt, Universitas Petra Surabaya 2018.

masing-masing sumber kapital sosial itu.<sup>10</sup> Bisa saja terjadi keragaman tingkat ketersediaan sumber-sumber daya sosial diantara individu, kelompok, atau dalam komunitas tertentu, yang didominasi kontribusi jaringan kerja yang ada, sebagai akibat pemberdayaan infrastruktur yang tidak tepat.

Dengan demikian, peran pembangunan infrastruktur terhadap jaringan kerja atau jaringan sosial yang tumbuh dalam komunitas lokal sangat mungkin memberikan kontribusi yang signifikan dalam mendukung aktivitas ekonomi masyarakatnya. Aspek kultur maupun struktur masyarakat yang berbeda antar wilayah akan memunculkan perbedaan ketersediaan sumber-sumber sosial. Bagaimanapun perbedaan cara pandang dan metode analisis dalam studi-studi kapital sosial, ternyata tidak saling mempertentangkan peran kapital sosial terutama kontribusi jaringan sosial (*network*) dalam dinamika pembangunan infrastruktur.<sup>11</sup>

Penjelasan tersebut ingin menekankan bahwa keberadaan infrastruktur bagi kekuatan jaringan sosial dan kesejahteraan masyarakat sebagai perihai yang sangat penting. Secara logis dapat dipahami bahwa jika jalan dan jembatan baik maka akan membuat aliran barang dari sentra produksi ke lokasi konsumen berjalan lancar. Demikian juga ketersediaan telekomunikasi akan membuat arus informasi berlangsung cepat, baik untuk kepentingan bisnis maupun sosial. Demikian juga listrik, pelabuhan, energi serta sarana transportasi adalah penggerak roda perekonomian yang tak terbantahkan. Beberapa hasil kajian telah memperkuat hipotesis ini.

Kajian oleh Justman (1995) menunjukkan bahwa investasi yang besar pada infrastruktur memberikan peran penting terhadap pertumbuhan ekonomi masyarakat. Kajian ini menjelaskan secara ekonomi kegiatan produsen kecil pada rumah tangga yang keberlanjutannya tergantung dari ketersediaan infrastruktur bagi industri lanjut.<sup>12</sup> Berbeda dengan Kajian Ali dan Permia (2003) dari *Asian Development Bank* (ADB) terhadap investasi infrastruktur perdesaan menunjukkan adanya pengaruh terhadap peningkatan produktivitas pertanian dan non pertanian, kesempatan kerja

---

<sup>10</sup> Lawang, R.M.Z. *Kapital Sosial Dalam Perspektif Sosiologi*. Cetakan Kedua. (FISIP UI Press, Depok, 2005).

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Johnson, DP, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* ( Jakarta: Penerbit PT. Gramedia. 1998).

dan pendapatan, serta peningkatan pencapaian gaji yang lebih baik.<sup>13</sup> Hal ini akhirnya mengurangi kemiskinan dan meningkatkan pendapatan rata-rata dan konsumsi. Apabila peningkatan produktivitas pertanian dan non pertanian serta kesempatan kerja tersebut semakin besar dinikmati oleh golongan miskin dibanding non miskin, investasi ini dapat mengurangi kemiskinan lebih cepat dengan adanya distribusi pendapatan yang lebih baik. Selanjutnya sangat mempengaruhi kerawanan konflik karena kesenjangan ekonomi.

### **Infrastruktur dan Jaringan Sosial: Alternatif Pemerataan dan Pencegah Konflik**

Seberapa besar pembangunan infrastruktur memberi peran terhadap peningkatan kesejahteraan merupakan hal yang menarik untuk diamati. Berbagai faktor seperti kondisi fisik wilayah, karakteristik perdesaan dan perkotaan serta kondisi spasial akan merupakan faktor penting yang akan diperhatikan dalam kajian. Kesimpulan hasil kajian adalah bahwa kondisi permukaan jalan sangat signifikan berpengaruh terhadap peningkatan kesejahteraan di suatu wilayah. Peningkatan kualitas permukaan jalan akan mendorong tumbuhnya aktifitas ekonomi dan akhirnya mampu meningkatkan pendapatan penduduk. Secara spasial juga diindikasikan adanya perubahan sektor dominan yang mendorong perubahan wilayah perdesaan menjadi perkotaan.<sup>14</sup> Hal ini tidak terlepas motif-motif ekonomi yang berujung pada pencapaian taraf hidup yang lebih baik. Dalam lingkup antar provinsi dapat dilihat bahwa daerah dengan keunggulan komparatif berupa sumber daya alam yang tinggi, serta daerah dengan keunggulan kompetitif berupa daerah tujuan wisata, memiliki tingkat kesejahteraan yang lebih tinggi dibanding daerah lainnya.

Inovasi dalam pembangunan infrastruktur merupakan konsep yang merujuk kepada suatu proses, yakni proses pembentukan mental yang terjadi pada diri individu sejak pertama kali mengenal inovasi tersebut sampai mengadopsinya. Inovasi menurut Price (1972) merujuk kepada dimensi waktu dalam menentukan suatu gagasan atau ide-ide baru. Inovasi di sini sekaligus merupakan bagian dari konsep perubahan

---

<sup>13</sup> Grotaer C. *Social Capital, Houshold Welfare and Poverty in Indonesian*. (Word Bank 1999).

<sup>14</sup> Ibrahim, Linda Damardjati, *Kehidupan Beroreganisasi sebagai Modal Sosial Komunitas Bali*. Jakarta: UI, (2005).

sosial yang mengandung adanya gejala modifikasi sistem struktur dan kultur. Penyebaran atau diseminasi inovasi infrastruktur pada dasarnya merupakan transfer pengetahuan dan teknologi dari hasil-hasil penelitian kepada pengguna (masyarakat). Proses penyebaran inovasi tentunya sangat tergantung dari beberapa hal, termasuk kondisi sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat. Salah satu prakondisi yang sangat diperlukan dalam percepatan diseminasi inovasi teknologi adalah dengan penguatan terhadap proses dan kondisi yang diperlukan, termasuk pemanfaatan potensi sumber daya local (Lionberger dan Gwin, 1991).<sup>15</sup>

Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi tingkat adopsi inovasi antara lain adalah sifat-sifat inovasi itu sendiri, dan saluran komunikasi yang digunakan dalam diseminasi inovasi. Di samping itu, diketahui bahwa terdapat faktor lain yang mempengaruhi tingkat adopsi inovasi meliputi: kondisi sosial ekonomi, karakteristik personal yang mencakup aspek rasionalitas dan sikap terhadap perubahan (Rogers, 1983; Roling, 1988; Van den Ban, A.W dan Hawkin H.S, 1988). Menurut Lawsons (2000), pengaruh inovasi teknologi dan ekonomi menyebabkan perubahan struktur, atau lebih konkretnya adalah perubahan kelas sosial sebagai akibat adanya mobilitas sosial. Terutama mobilitas vertical anggota masyarakat.

Pada sisi lain tidak dapat di pungkiri bahwa di masyarakat sering ditemui adanya hambatan structural dalam mengintegrasikan lingkungan kebijakan dengan karakteristik organisasi maupun individu anggota masyarakat di level mikro. Hal ini sejalan dengan teori *neo capital* yang dikemukakan oleh Lin (2000) yang menekankan ketidakmerataan (*inequality*) kapital sosial dengan menganalisis hambatan structural antara lain berupa ketidakseimbangan posisi ekonomi diantara individu, yang cenderung akan menggunakan kekuatan ikatan sosial mengikat dan faktor kekerabatan dalam mengakses sumber-sumber sosial.

Proposisi yang cukup menarik dikemukakannya bahwa ketidakmerataan sumber daya (termasuk capital sosial) akan menyebabkan ketidakseimbangan sosial (*inequality*). Capital sosial konsepsikan sebagai kuantitas atau kualitas sumber daya yang oleh actor (individu, kelompok, atau komunitas) dapat diakses dan dimanfaatkan melalui posisi atau lokasinya dalam jaringan sosial. Konsep diatas menjelaskan bahwa yang

---

<sup>15</sup> Johnson, D P, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit PT. Gramedia. 1998).

pertama mengandung pengertian mengenai sumber capital sosial yang dapat diakses pada relasi sosial. Sedangkan konsep yang kedua memberikan penekanan mengenai lokasi atau sumber capital sosial berada pada jaringan sosial atau karakteristik jaringan sosial. Demikian hal mengenai proposisi bahwa semakin kuat jaringan sosial (semakin lemah ikatan sosial) akan berasosiasi positif dengan sumber daya sosial.<sup>16</sup>

Jika pada dasarnya capital sosial terdiri dari tiga dimensi utama yakni kepercayaan (trust), norma, dan jaringan (network). Berdasar sifatnya, *capital sosial* dapat bersifat mengikat (*Bonding*), menyambung (*Bridging*), dan yang bersifat mengait (*Linking*). Maka Sifat capital sosial itu sangat kentara dalam dimensi jaringan sosial. Peran yang dimainkan oleh jaringan sosial dalam pembangunan infrastruktur tidak sama di setiap wilayah. Hal ini menunjukkan bahwa capital sosial juga bervariasi antar wilayah, demikian juga dampak yang ditimbulkannya. Aspek yang terakhir ini sangat jarang dikemukakan oleh ahli capital sosial. Dengan demikian, jaringan sosial juga bersifat *local indigeneous*, atau mengandung dimensi kelokalan yang tidak dapat digeneralisasikan dalam setiap kajian.<sup>17</sup>

Studi-studi mengenai jaringan sosial tapi dalam perspektif sosial ekonomi masih didominasi oleh topik-topik yang mengaitkan jaringan sosial itu dengan kesejahteraan, kemiskinan, ataupun pembangunan ekonomi pada umumnya. Sebagian besar system sosial masyarakat Indonesia memiliki spesifikasi struktur maupun kultur, yang di dalamnya mengandung capital sosial yang potensinya beragam, sehingga pengembangan dan pemberdayaan jaringan sosialnya juga relative berbeda dan terkait dengan sifat ikatan sosial di setiap wilayah. Oleh karenanya sangat penting untuk menganalisis aspek kekuatan ikatan (lemah atau kuat), aspek menyambung (lemah atau kuat), dan aspek mengait (lemah atau kuat) dalam pengembangan jaringan sosial.

Jejaring sosial atau jaringan sosial adalah suatu struktur sosial yang dibentuk dari simpul-simpul (yang umumnya adalah individu atau organisasi) yang diikat dengan satu atau lebih tipe relasi spesifik seperti nilai, visi, ide, teman, keturunan. Analisis jaringan sosial memandang hubungan sosial sebagai *simpul* dan *ikatan*. Simpul adalah aktor individu di dalam jaringan,

---

<sup>16</sup> Ibrahim, Linda Damardjati, *Kehidupan Berorganisasi sebagai Modal Sosial Komunitas Bali*. Jakarta: UI, (2005).

<sup>17</sup> Lawang, R.M.Z. *Kapital Sosial Dalam Perspektif Sosiologi*. Cetakan Kedua. (FISIP UI Press, Depok, 2005).

sedangkan ikatan adalah hubungan antar aktor tersebut. Bisa terdapat banyak jenis ikatan antar simpul. Penelitian dalam berbagai bidang akademik telah menunjukkan bahwa jaringan sosial beroperasi pada banyak tingkatan, mulai dari keluarga hingga negara, dan memegang peranan penting dalam menentukan cara memecahkan masalah, menjalankan organisasi, serta derajat keberhasilan seorang individu dalam mencapai tujuannya. Dalam bentuk yang paling sederhana, suatu jaringan sosial adalah peta semua ikatan yang relevan antar simpul yang dikaji. Jaringan tersebut dapat pula digunakan untuk menentukan modal sosial aktor individu. Konsep ini sering digambarkan dalam diagram jaringan sosial yang mewujudkan simpul sebagai titik dan ikatan sebagai garis penghubungnya.

## **B. Pembangunan Infrastruktur Ekonomi dan Politik**

Dalam rangka pembangunan infrastruktur ekonomi politik, terlihat jelas bahwa untuk mengikuti semangat liberalisasi, maka partai-partai politik baru di Indonesia kemudian diperkenankan hadir secara lebih “bebas”. Demikian juga Pemilu yang bebas dan terbuka, diselenggarakan di mana-mana. Namun, ternyata hal tersebut masih belum disertai dengan pelembagaan infrastruktur demokrasi yang kuat, seperti perluasan kebebasan dan ekualitas, respek pada perbedaan, penegakan hukum, efektivitas lembaga peradilan, dan penyelesaian konflik dengan cara-cara demokratis dan yang tanpa kekerasan. Demokratisasi dalam hal ini lebih dijalankan mengikuti konsepsi politik liberal yang sangat terbatas. Hanya menekankan hak-hak otonomi dan kebebasan individual, tidak disertai dengan penggunaan hak dan kebebasan secara kolektif dengan asas kebermanfaatn dan kebersamaan.

Di tengah minimnya perluasan horizon infrastruktur demokrasi tersebut, yang terjadi kemudian adalah reduksi demokratisasi dari kekuatan transformasi menjadi sekadar modus operandi berbagi kekuasaan di kalangan elite-elite terbatas (Tornquist, 2010).<sup>18</sup> Terlihat sebuah kecenderungan bahwa saat ini demokratisasi di Indonesia sepertinya ikut mengamini temuan di berbagai tempat di Dunia Ketiga bahwa demokratisasi yang disertai liberalisasi politik tanpa pelembagaan demokrasi tidak membawa dampak pengurangan penyalahgunaan kekuasaan dan kekerasan

---

<sup>18</sup> Klinken, Gerry , *Patronage Democracy in Provincial Indonesia, dalam Olle Tornquist dkk (ed), 2009, Rethinking Popular Representation.* (New York: Palgrave Macmillan, 2009) hlm.141-157.

di tengah masyarakat. Sebaliknya, malah justru menimbulkan kerentanan dan kesenjangan demokrasi yang pada akhirnya berdampak kepada meningkatnya konflik-konflik sosial di tengah masyarakat.

Krisis liberalisasi politik selama ini telah mengundang berbagai respons dari banyak kalangan. Dari Kalangan liberal sendiri umumnya berpendapat pentingnya merevitalisasi lembaga-lembaga demokrasi. Mereka menyarankan sebaiknya liberalisasi politik itu ditunda dulu sampai stabilitas politik, kekuatan sipil, dan lembaga-lembaga penegakan hukum dapat berjalan. Di sisi lain, dari kalangan demokrasi-sosial menyerukan pentingnya penguatan kelembagaan demokrasi melalui gerakan sosial dan penguatan agensi-agensi demokrasi.<sup>19</sup> Sementara itu, kalangan revisionis mengkritik keduanya, baik reformasi liberal maupun sosial-demokratik. Mereka lebih menekankan pentingnya perluasan dan pendalaman demokrasi dalam arah dan jalan menuju transformasi politik (Mouffe, 2005).

Dibutuhkan sebuah gerakan Transformasi sosial, bahwaselama ini Indonesia telah menempuh sebuah jalan demokrasi yang "liberal" dengan segala keterbatasannya. Dan untuk melanjutkan reformasi politik tersebut, maka tidak ada pilihan lain kecuali melakukan perluasan dan pendalaman demokratisasi yang kita tempuh selama ini dalam arah dan jalan menuju transformasi demokrasi. Selain tetap disukai oleh kedua ideologi besar yakni liberalisme dan sosialisme-demokratik, hal itu juga sangat menjanjikan bagi berlangsungnya transformasi sosial.

Perluasan dan pendalaman demokrasi di sini bukan hanya memperkuat otonomi dan kebebasan individual, melainkan juga memperluas otonomi dan kebebasan tersebut ke seluruh lapisan sosial, mewujudkan kebebasan dan kesetaraan bagi semua, mengaktifasi hak-hak dan kebebasan warga negara secara kolektif, dan menjadikan warga negara aktif membentuk kekuatan republik di bangsa ini. Dalam arah dan jalan menuju transformasi demokrasi ini maka kepemimpinan transformatif kemudian diharapkan akan hadir melakukan perubahan.

Terutama bagaimana kemudian membentuk infrastruktur ekonomi dan politik agar tercipta ketahanan konflik dan kekerasan di tengah masyarakat. Dalam Indeks Ketahanan Konflik di Daerah Tertinggal 2016 yang merupakan kelanjutan dari kajian IKKDTI 2014<sup>20</sup> mendorong sebuah

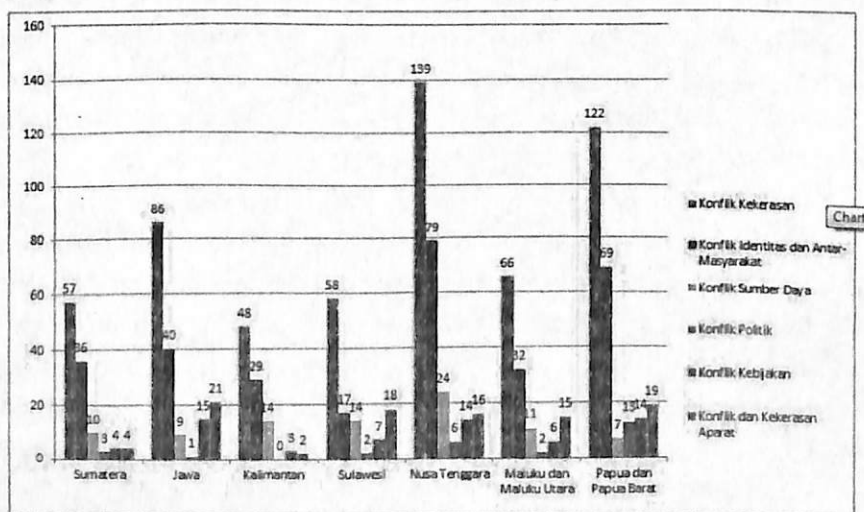
---

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm.141-157.

<sup>20</sup> Djalong, Frans dan Muhadi Sugiono. "Crossing Borders: Indonesia Experience with

agenda nasional mengenai pembangunan infrastruktur dalam rangka pencegahan terjadinya konflik kekerasan di Indonesia. Dengan mengambil sampel 122 kabupaten daerah tertinggal sebagai wilayah indeks, indeks ini hendak memberi gambaran serba cepat kondisi kapasitas perdamaian dan kerentanan konflik di Indonesia. Memang capaian melalui angka hasil olahan statistik barangkali tidak selalu berhasil sebagai cermin realitas, apalagi sebagai neraca yang akurat bagi dinamika sosial, ekonomi dan politik lokal yang terus bergerak. Namun demikian, kondisi terkini kerawanan konflik di Indonesia patut diselidiki sedini mungkin dan Indeks pun hadir sebagai alat deteksi dan proyeksi mengenai apa saja harus dilakukan untuk mencegah konflik berubah menjadi kekerasan kolektif.

Banyak pihak telah mengambil bagian aktif dalam penyusunan Indeks ini. Kementerian Desa Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi (Kemendes PDTT) telah memberi kepercayaan dan dukungan kepada tim penyusun (UGM) untuk mengerjakan penyusunan indeks ini.<sup>21</sup> Berkat dukungan dan kerja sama selama tiga bulan, IKKDTI akhirnya sampai pada bentuk Laporan Akhir ini.



Gambar 2. Jumlah Konflik Kekerasan dan Perbandingan Tipe Konflik Dominan Per Kawasan.

*Local Conflict Resolution*", dalam Morgan Brigg and Roland Bleiker (ed) *Mediating Across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*. (Honolulu: Hawaii University Press, 2011), hlm. 85–204.

<sup>21</sup> Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS-UGM). 2013. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*.



kelola cenderung memiliki ketahanan konflik yang tinggi, sebaliknya jika skor aspek tata kelola rendah, ketahanan konflik juga menjadi rendah.

Kapasitas Kelembagaan politik juga menjadi faktor ketahanan konflik sosial pada sebuah daerah. Adapaun Aspek Kapasitas Kelembagaan dapat diukur berdasarkan capaian lima variabel, yakni:

1. Kualitas Pelayanan Publik,
2. Kebijaksanaan Pemerintah Peka Konflik
3. Kinerja Lembaga Penegak Hukum dan Keamanan
4. Representasi Politik Masyarakat
5. Kapasitas Ekonomi Daerah

Gambaran penting yang dapat dilihat bahwa faktanya semua kabupaten daerah tertinggal di Indonesia sangat rentan terhadap konflik jika ditilik dari kapasitas kelembagaannya. Capaian aspek Kapasitas Kelembagaan juga relatif sama untuk semua kabupaten daerah tertinggal, tampak dari range capaian aspek yang kecil. Sementara itu capaian aspek Ketahanan Masyarakat cukup bervariasi. Aspek ini berkontribusi dalam penentuan capaian indeks, meski tidak signifikan seperti aspek tata kelola. Informasi penting dari capaian aspek ini adalah, secara umum, ketahanan masyarakat terhadap konflik di 122 daerah tertinggal relatif sedang dan tinggi. Sangat sedikit kabupaten yang rentan konflik ditinjau dari capaian aspek ketahanan masyarakat. Ini menandakan kohesi masyarakat yang cukup tinggi sebagai modal utama kapasitas perdamaian.<sup>23</sup>

Adapun soal Kerentanan dan Kekerasan tercatat sepanjang tahun 2014-2016, terdapat 576 peristiwa konflik kekerasan di 122 kabupaten daerah. Beberapa kabupaten dengan jumlah konflik kekerasan tinggi, antara lain Sumbawa (28 kasus), Sampang (23 kasus), Maluku Tengah (17 kasus), Bangkalan (17 kasus), Pandeglang (15 kasus), Lebak (14 kasus), Dompu (13 kasus), Situbondo (13 kasus), Seluma (12 kasus), Lombok Timur (12 kasus) dan Buru (11 kasus). Namun, semua kabupaten di atas mempunyai kategori ketahanan konflik sedang dan tinggi, meski capaian pada aspek Kapasitas Kelembagaan dan Ketahanan Masyarakat tergolong rendah. Data di atas memberi informasi bahwa tingkat ketahanan sekaligus

---

<sup>23</sup> Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS-UGM). 2013. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*. Lihat Djalong, Frans dan MuHadi Sugiono. 2011. "Crossing Borders: Indonesia Experience with Local Conflict Resolution", dalam Morgan Brigg and Roland Bleiker (ed) *Mediating Across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*. Honolulu: Hawaii University Press, hlm.185-204.







Dari data statistik tersebut, terdapat 122 kabupaten daerah tertinggal ke dalam empat kategori ketahanan konflik yakni tinggi, sedang, rendah dan sangat rendah. Dalam IKKDTI 2016 ini, terdapat 31 kabupaten (25,41 %) yang memiliki angka indeks tinggi atau memiliki tingkat ketahanan konflik tinggi, antara lain: Pandeglang, Landak, Puncak Jaya, Sumbawa, Sorong Selatan, Sampang, Situbondo, Polewali Mandar, Lebak, Lombok Tengah, Bima, Lombok Barat, Bondowoso, Lombok Timur, Nunukan, Pohuwato, Lombok Utara, Melawi, Hulu Sungai Utara, Pasa-man Barat, Sintang, Manggarai Barat, Seruyan, Aceh Singkil, Sumbawa Barat, Timor Tengah Selatan, Tolitoli, Sigi, Solok Selatan, Ende dan Parigi Moutong.

Berikut terdapat juga 44 kabupaten (36,07%) yang masuk dalam kategori sedang atau memiliki tingkat ketahanan sedang.<sup>22</sup> Capaian Aspek Tata Kelola menjadi bagian ketahanan terhadap konflik sosial di beberapa daerah. Capaian aspek Tata Kelola di 122 kabupaten tertinggal cukup mencolok. Daerah-daerah yang memiliki capaian IKKDTI tinggi (ketahanan konflik tinggi dan sebaliknya kerawanan konflik rendah) umumnya memiliki capaian aspek Tata Kelola yang sangat tinggi juga. Sementara daerah yang memiliki ketahanan konflik sedang, rendah dan sangat rendah (atau kerawanan konflik sedang, tinggi dan sangat tinggi) umumnya memiliki capaian aspek ini yang jauh lebih rendah. Hal ini disebabkan oleh besarnya bobot aspek Tata Kelola terhadap penghitungan IKKDTI 2016. Bahwa semua kabupaten yang mempunyai skor tinggi pada aspek tata

---

<sup>22</sup> Alor, Tambrauw, Nias Utara, Bengkayang, Lembata, Maluku Tenggara Barat, Maybrat, Halmahera Timur, Kepulauan Yapen, Manggarai, Kapuas Hulu, Nabire, Timor Tengah Utara, Donggala, Jeneponto, Sorong, Kepulauan Mentawai, Ketapang, Boalemo, Mahakam Ulu, Musi Rawas, Musi Rawas Utara, Kepulauan Sula, Biak Numfor, Manggarai Timur, Banggai Laut, Buol, Bombana, Mamuju Tengah, Banggai Kepulauan, Konawe, Tojo Una-Una, Sarmi, Pesisir Barat, Kayong Utara, Seram Bagian Barat, Keerom, Merauke, Bangkalan, Buru, Lampung Barat, Dompu, Seluma dan Maluku Tengah. Terdapat 22 kabupaten (18,03 %) dengan kategori indeks ketahanan rendah atau memiliki tingkat ketahanan rendah, antara lain : Jayawijaya, Pulau Morotai, Tolikara, Supiori, Pegunungan Bintang, Puncak, Deiyai, Mamberamo Raya, Yahukimo, Pulau Taliabu, Paniai, Halmahera Selatan, Teluk Bintuni, Boven Digoel, Asmat, Nias, Raja Ampat, Mappi, Waropen, Halmahera Barat, Kepulauan Aru dan Buru Selatan. Sementara itu, terdapat 25 kabupaten (20,49 %) yang memiliki nilai indeks sangat rendah atau ketahanan konflik sangat rendah, yakni : Morowali Utara, Maluku Barat Daya, Lanny Jaya, Seram Bagian Timur, Mamberamo Tengah, Intan Jaya, Dogi-yai, Nduga, Nias Barat, Malaka, Yalimo, Sambas, Sumba Timur, Sabu Raijua, Gorontalo Utara, Konawe Kepulauan, Sumba Barat, Teluk Wondama, Rote Ndao, Nias Selatan, Kupang, Nagekeo, Sumba Barat Daya, Sumba Tengah dan Belu. Lihat Djalong, Frans dan MuHadi Sugiono. 2011. *Crossing Borders: Indonesia Experience with Local Conflict Resolution*, dalam Morgan Brigg and Roland Bleiker (ed) *Mediating Across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*. Honolulu: Hawaii University Press, hlm.185-204.

kerawanannya tidak sepenuhnya ditentukan oleh frekuensi peristiwa kekerasan tetapi merupakan kombinasi dari capaian indikator-indikator lain dalam tiga aspek IKKDTI.

Bertolak dari hasil IKKDTI 2016, pesan utamanya adalah tingkat ketahanan sekaligus kerawanan daerah tertinggal terhadap konflik kekerasan dikondisikan oleh kombinasi capaian tata kelola, capaian kapasitas kelembagaan dan daya tahan masyarakat. Penjelasan sebagai berikut:

1. Kemiskinan, sebagai konsekuensi kegagalan pembangunan, beririsan langsung dengan kinerja buruk kepemimpinan daerah dan kapasitas respons Pemda yang tidak efektif, sarat korupsi dan kolusi. Buruknya kinerja kepemimpinan daerah adalah konsekuensi nyata dari penerapan pemilihan kepala daerah dan anggota legislatif secara langsung tanpa didukung oleh proses pendalaman demokrasi di tingkat lokal.
2. Ketertinggalan infrastruktur, akses pasar dan belum memadainya pelayanan publik dasar berkontribusi terhadap rendahnya sumber daya manusia yang menghambat dan memperlambat proses pembentukan kapabilitas individual dan kapabilitas kolektif dalam urusan bersama atau publik. Defisit sumber daya manusia mempengaruhi kinerja pelayanan birokrasi yang tidak kompeten, tidak responsif dan miskin inovasi kebijakan publik.
3. Meningkatnya ketidakpercayaan publik dan sikap antipati terhadap penegakan hukum dan ketertiban umum disebabkan oleh kinerja buruk lembaga kepolisian, kejaksaan, peradilan dan Satpol PP. Penegak hukum merawat praktik mafia hukum dengan memperjualbelikan sangkaan dakwaan, dan hukuman sementara Satpol PP mengamankan kebijakan daerah yang tidak peka konflik dengan cara-cara represif.

Menjadi sebuah keharusan untuk memahami ketahanan dan kerawanan konflik kekerasan di daerah tertinggal harus melalui dinamika interaksi antara demokrasi, pembangunan ekonomi dan penegakan hukum-keamanan. Tata kelola sebagai episentrum kebijakan atau sebagai fundamen pembangunan perdamaian (*infrastructures of peace*) tidak saja penting bagi daerah tertinggal yang miskin SDM dan SDA tapi juga berlaku bagi daerah tertinggal yang ditandai surplus kedua sumber daya tersebut termasuk surplus demografi. Persoalan terletak pada kerentanan struktural berkenaan dengan akses kepada pelayanan publik, akuntabilitas kebijakan, dan keadilan hukum yang menghasilkan kelompok-kelompok

rentan (*vulnerable groups*) terhadap kekerasan kolektif baik sebagai pelaku maupun sebagai korban.

Adapun implikasinya bagi perdebatan publik, perdebatan ilmiah dan perdebatan kebijakan penanganan konflik kekerasan.

1. Implikasi bagi diskusi publik berupa penawaran wawasan mengenai kekerasan kolektif kontemporer di Indonesia yang dikondisikan oleh faktor eksternal dan faktor internal yang mempengaruhi perilaku atau tindak kekerasan. Kekerasan kolektif tidak semata-mata disebabkan oleh lemahnya kesadaran hukum atau menguatnya politik identitas tetapi terkondisikan oleh kuatnya tekanan eksternal seperti keterbatasan akses kepada kebijakan yang akuntabel, pelayanan publik dasar yang merata dan keadilan hukum. Tekanan eksternal tersebut tidak mampu dikelola aktor atau kelompok kepentingan karena lemahnya kapabilitas dan kapasitas mengelola dan mengatasi krisis. Pesan pentingnya adalah semakin publik kita dibekali informasi yang memadai mengenai kekerasan kolektif maka semakin komprehensif wacana publik dan konstruktif mengawal pembuatan dan implementasi kebijakan penanganan konflik di daerah tertinggal.
2. Implikasi bagi perdebatan ilmiah berupa penegasan kembali kontekstualisasi pendekatan-pendekatan konflik pada interaksi dan dinamika pembangunan, demokrasi dan penegakan hukum-keamanan di tingkat lokal khususnya kabupaten. Teori-teori normatif seperti Rasional Choice dan 'Greed & Grievances' perlu diuji kembali kesahihannya karena mengutamakan kapasitas individu-kolektif sambil mengabaikan kerentanan struktural. Teori-teori tersebut masih berkuat mencari korelasi antara pembangunan ekonomi dan kekerasan tanpa memperhitungkan dinamika demokratisasi dan pelebagaan tata kelola kebijakan.
3. Implikasi kebijakan berupa pengarusutamaan kerangka kebijakan pencegahan dan penanganan konflik dan intervensi program yang mengadres kerentanan struktural dan kelompok rentan di 122 kabupaten daerah tertinggal di Indonesia. Dengan prinsip utama pencegahan lebih baik daripada penanganan, hasil indeks ini berujung pada kesimpulan penting mengenai pentingnya penguatan kapasitas kelembagaan Pemda, penguatan mekanisme dan basis otoritas tata kelola yang peka konflik di tingkat kabupaten, dan penguatan kapasitas masyarakat untuk pencegahan konflik dan promosi perdamaian.

Bertolak dari cara berpikir dan hasil IKKDTI, konflik kekerasan diletakkan kembali di dalam kerangka kebijakan pembangunan, demokrasi dan keamanan. Hal ini menjadi dasar rekomendasi mengenai pentingnya koordinasi dan kemitraan antar instansi dan antarlevel pemerintahan, sebagaimana tercermin dalam UU No 7 Tahun 2012 tentang Penanganan Konflik Sosial. Pengarus-utamaan wacana pencegahan konflik kekerasan harus dimulai dari membaca sumber-sumber kerentanan pada negara atau institusi, masyarakat-komunitas dan pada mekanisme kelola kebijakan baik untuk isu keamanan, demokrasi dan pembangunan ekonomi di daerah tertinggal. Karenaitu, komitmen untuk koordinasi dan kemitraan multi-pihak akan bermanfaat dan berdampak sepanjang dituntun paradigma baru yang lebih holistik memandang konflik, konflik kekerasan dan kerentanannya.

### C. Pendidikan Berbasis Multikulturalisme

Pendidikan berbasis multikulturalisme atau dalam istilah Zamroni pendidikan perdamaian, sebagaimana kutip Sekar Purbarini<sup>24</sup> adalah suatu bentuk pemberdayaan manusia dengan keterampilan, tingkah laku dan pengetahuan yang meliputi hal-hal sebagai berikut: (1) membangun, menegakkan dan memperbaiki hubungan di semua level interaksi manusia; (2) mengembangkan pendekatan-pendekatan yang bersifat positif untuk menyelesaikan konflik, dimulai dari personal sampai internasional; (3) menciptakan lingkungan yang aman, baik secara fisik maupun emosional, yang dibutuhkan semua individu; dan (4) membangun lingkungan yang aman secara berkelanjutan dan melindunginya dari adanya eksploitasi dan perang.<sup>25</sup>

Senada dengan hal di atas, Nur Syam, mantan rektor IAIN Sunan Ampel, dalam bukunya yang berjudul "Transisi Pembaruan Dialektika Islam, Politik, dan Pendidikan" menuliskan bahwa agama mempunyai dua wajah yang berbeda. Ketika agama tampil dengan wajah yang teduh, damai, dan bersahabat, agama bisa memperkuat solidaritas sosial (*sosial order*). Dengan kata lain, agama merupakan sarana mempererat relasi antarkomunitas, bahkan lintas agama. Tetapi, agama juga mempunyai potensi menimbulkan konflik sosial (*sosial conflict*). Hal itu disebabkan karena setiap agama memiliki klaim kebenaran (*truth claim*) sebagai identitas, aktualisasi,

<sup>24</sup> Sekar Purbarini Kawuryan, "Mengajarkan Perdamaian Pada Anak", dalam [staff.uny.ac.id/.../mengajarkan%20perdamaian%20pada%20anak.doc](http://staff.uny.ac.id/.../mengajarkan%20perdamaian%20pada%20anak.doc)). Diakses 10 November 2013.

<sup>25</sup> *Ibid.*

dan eksistensi. Ketika klaim kebenaran tampil demikian kuat sebagai manifestasi harga diri, kesakralan bisa menegangkan bahkan menakutkan. Dalam posisi inilah sumber konflik terjadi karena benturan kian keras.

Kondisi ini diperparah oleh mereka yang berada di puncak piramida kekuasaan yang gagal memimpin (mengendalikan), mendidik, dan menghumanisasikan diri karena kita masih menjatuhkan egoisme sektoral, kelompok, dan merasa paling ber-Tuhan atau melegalitaskan klaim "surgawi" tanpa memberi ruang bagi yang lain untuk berbeda dan berdemokrasi secara beradab. Hal inilah rupanya yang membedakan kita dengan negara-negara yang kultur demokrasi sudah mapan. Demokrasi mereka tampaknya telah sampai pada suatu taraf, di mana variable primordial seperti ras, kesukuan dan keagamaan tidak sangat berperan, dan rasionalitas menjadi pertimbangan utama. Kenyataan ini mengurangi konflik-konflik horizontal dan memudahkan mereka dalam mengambil keputusan-keputusan bersama. Yang kini sedang terjadi adalah para elite kekuasaan bahkan sering kali mematikan atau menghilangkan apa yang disebut "paradigma kekuasaan". Apa yang mereka lakukan dari hari ke hari mengakibatkan makin tercerabutnya dan punahnya komitmen persaudaraan kemanusiaan, sehingga mereka gigit saling menabur brutal, jegal, dan jagal.

Pengajaran agama yang menggunakan model monoreligius harus diubah menjadi multireligius dan interreligius. Selain telah membuat orang "buta" tentang agama lain, model pengajaran monoreligius yang hanya mengajarkan agama sendiri cenderung membuat orang bersikap pasif terhadap keragaman, jika bukan malah menarik diri.<sup>26</sup>

Pendidikan yang bersifat agama monoreligius identik dengan pendidikan yang monokultural. Monokultur (budaya tunggal) adalah bentuk kehidupan yang tunggal dan seragam. Alam tak suka akan budaya-budaya seragam (Patrick J. Deneen) karena budaya seperti ini sangat rentan terhadap virus atau hama. Kerusakan yang akan terjadi bersifat total dan serempak. Pendidikan agama monoreligius akan rentan pula terhadap ideologi radikal. Biasanya pendidikan macam ini tak memiliki banyak variasi dalam memberikan ilustrasi yang lengkap dan holistik. Sebab, yang diutamakan adalah metode pembelajaran dan tes yang terstandarisasi: tidak membuat peserta didik menjadi manusia yang utuh,

---

<sup>26</sup> Nina Mariani Noor, dkk, *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia*, (Switzerland Globethics.net International Secretariat 150 route de Ferney 1211 Geneva 2, 2015), hlm. 27.

dengan pemahaman akan dunia secara holistik.<sup>26</sup> Yang diberikan gambaran-gambaran sempit, cenderung hanya memuji diri sendiri, dan sebaliknya buta terhadap budaya pihak lain. Akibatnya, metode pembelajaran macam ini hanya memproduksi alumni yang tidak adaptif terhadap dunia yang berubah, bahkan berpotensi (menurut Deneen) menjadi suatu gerombolan terideologi tunggal yang mudah dimobilisasi.

Padahal, pembentukan masyarakat yang plural adalah kebutuhan sosial mendasar. Sebab, di mana dan kapan pun akan terjadi petaka ketika sekumpulan orang yang besar bergerak ke arah yang sama, secara serempak, memperebutkan ruang, kesempatan, dan materi yang terbatas. Dalam keadaan seperti ini yang terjadi hanya desak-desakan, saling dorong, bahkan injakinjakan yang fatal. Malapraktik yang kuat yang menang akan berulang dengan sendirinya dalam situasi serba seragam dan serentak.

Alam dan manusia memang memerlukan kebinekaan nyata. Keberagaman ritual, tradisi, dan budaya dalam menghadirkan religiusitas perlu dilihat sebagai potensi, hikmah, atau subjek pembelajaran agama secara multikultural dan interkultural. Namun, untuk merealisasikan keinginan itu diperlukan komitmen bersama para pelaku dunia pendidikan yang sesungguhnya telah diatur dalam UUD 1945. Pendidikan multireligius dan interreligius itu bukan hanya penting dan lebih mencerahkan, melainkan juga esensial dan fundamental bagi kesinambungan pergaulan sosio-kultural atau interaksi kemanusiaan. Daya hidup kesinambungan sosio-kultural hanya dapat berjalan secara baik, aman, indah, dan kreatif apabila masyarakat pendukungnya memberikan ruang dan toleransi bagi kemajemukan<sup>27</sup>

Model-model monoreligius, multireligius, dan interreligius bukanlah kategori tingkatan di mana yang satu dengan sendirinya lebih unggul ketimbang yang lain. Masing-masing bisa menjadi model yang efektif menurut konteks yang berbeda. Model monoreligius, misalnya, adalah metode yang efektif untuk tujuan internalisasi dalam rangka meningkatkan kualitas iman, seperti yang dilakukan di pesantren atau seminari, di mana peserta didik memang mempunyai latar belakang agama yang seragam. Untuk menghindari kekhawatiran yang berlebihan, model monoreligius ini masih bisa diterapkan untuk sekolah umum, tetapi hanya di tingkat sekolah dasar.

---

<sup>27</sup> M. Dwi Marianto, "Belajar Dari Alam dan Orang Desa", Kompas, 28 April 2014, hlm. 7.



Untuk sekolah menengah, model multireligiuslah yang semestinya digunakan. Melalui model ini, siswa berkesempatan mendapatkan pemahaman yang informatifdeskriptif tentang beberapa agama di sekitarnya. Dengan demikian, sejak dini siswa belajar mengapresiasi dan bersikap toleran terhadap para penganut dan warisan tradisi berbagai agama. Norma bersama dan sikap yang positif terhadap pluralitas hanya bisa dibentuk melalui proses yang panjang, antara lain melalui model pengajaran semacam ini. Di perguruan tinggi umum model yang paling efektif adalah interreligius. Jika model multireligius menekankan pengajaran agamaagama yang bersifat deskriptif, informatif dan objektif tentang doktrin, ritual, dan sejarah agama tertentu, model interreligius bergerak lebih jauh dengan menekankan aspek dialog.

Meskipun telah berusaha seobyektif mungkin, seorang Muslim yang mempelajari agama Kristen, misalnya, mustahil bisa memahami agama itu sebagaimana yang dilakukan penganut Kristen. Memang bukan itu tujuannya. Oleh karena itu, selain kemampuan memperoleh informasi dan melakukan deskripsi berbagai agama secara memadai, dengan mempelajari agama-agama tersebut, yang lebih penting mahasiswa belajar melatih kemampuan melakukan dialog melalui proses dialektis berbicara dan mendengar, melihat dan dilihat, dengan menggunakan berbagai perspektif secara kritis.

Seorang mahasiswa Muslim yang mempelajari zaman kegelapan Kristen abad pertengahan, misalnya, tidak terutama bertujuan menemukan bukti-bukti realitas sejarah Kristen yang kelam kemudian dikontraskan dengan wajah ideal Islam. Melainkan, untuk memahami secara empiris bagaimana penggal sejarah itu terjadi dalam agama Kristen dan apakah hal yang sama juga terjadi dalam kurun dan bentuk yang mungkin berbeda dalam sejarah Islam dan mengapa. Banyak orang terampil memilih yang nyata dalam agama lain untuk dikontraskan dengan yang ideal dalam agama sendiri. Namun, apa hasilnya selain saling curiga, salah paham, dan kian berkobarnya rasa saling permusuhan?

Melalui proses dialog, seseorang bisa mendapat pemahaman kritis yang lebih baik serta sikap dan tindakan yang lebih tepat dan saling memperkaya dalam perjumpaan agama-agama. Dialog, sebagaimana dikemukakan Leonard Swidler, tentu akan "mengubah" pelakunya. Artinya, seseorang yang mempelajari agama lain —sebetulnya apa saja— akan mendapat pengaruh yang kemudian mengubah persepsi, sikap, dan

khususnya Islam dan Kristen. Harus diakui hubungan Islam dan Kristen di Indonesia masih menyimpan beberapa kelemahan yang jika dibiarkan akan mendatangkan kerugian pada kedua umat beragama tersebut.

Penelitian tersebut menjelaskan bagaimana bentuk-bentuk relasi Islam dan Kristen khususnya yang terjadi di Jawa Timur. Upaya untuk mengatasi hubungan yang kurang harmonis antara Islam dan Kristen ini telah dilakukan oleh berbagai pihak. Sejarah menunjukkan bahwa pada akhir abad 19 dan awal abad 20, hubungan keduanya berangsur-angsur menjadi baik dan mengalami “perkembangan” yang menggembirakan. Pertama, orang Islam menyadari adanya “ancaman” dari pihak Kristen karena melihat adanya kemajuan kualitatif maupun kuantitatif. Selain itu pemerintah kolonial juga berpihak kepada gereja. Kesadaran ini diperkuat dengan munculnya kebangkitan Islam yang bersamaan waktu dengan tumbuhnya kebangkitan nasional melawan pemerintah kolonial. Kedua, orang Kristen juga menyadari bahwa Islam merupakan kekuatan besar yang sulit ditaklukan, maka timbul pemikiran dari pihak Kristen untuk mengupayakan hubungan baik dengan Islam sambil terus berusaha memahami Islam melalui berbagai cara, salah satunya adalah dialog dan kerjasama.<sup>29</sup>

Hubungan antara GKJW dan Pondok Pesantren berawal dari gerakan kecil dan sederhana yang dilakukan oleh kedua umat beragama, dalam hal ini Islam dan Kristen. Gerakan tersebut dilakukan secara serentak dari aras pimpinan sampai warga jemaat. Di aras pimpinan secara rutin pimpinan GKJW mengadakan kunjungan silaturahmi kepada tokoh-tokoh organisasi, akademisi dan pondok-pondok pesantren. Silatu-rahmi tersebut dilakukan secara kekeluargaan, fleksibel, mengalir ringan, tanpa dibebani oleh agenda-agenda tertentu. Hubungan yang sederhana ini kemudian berlanjut pada hubungan yang lebih bersifat formal dan terprogram.<sup>30</sup>

Salah satu bentuk hubungan kerjasama antara Islam dan Kristen tersebut adalah, kerjasama GKJW dengan PB NU yang dimotori oleh KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yaitu, Gerakan Moral Nasional yang terjadi pada tahun 1998. Kegiatan ini didukung penuh oleh PB NU, Muhammadiyah,

---

<sup>29</sup> Soetopo, Joko. 1999. “Hubungan Kristen-Islam di Indonesia (beberapa catatan)”. Dalam *makalah SIKI dan Studi kerjasama Kristen dan Islam III* tgl. 8-30 Nopember 1999, di IPTh, Balewyata, Malang.

<sup>30</sup> Retnowati Jaringan Sosial Gereja Kristen Jawi Wetan (Gkjjw) Dengan Pondok Pesantren Di Malang Jawa Timur, “*Analisa*” Volume 20 Nomor 01 Juni 2013, hlm. 42.

PGI dan KWI. Selanjutnya hubungan tersebut diteruskan dengan kegiatan-kegiatan lain yang melibatkan baik pimpinan agama maupun umat beragama. Dalam hal inilah GKJW belajar bahwa untuk membangun relasi, persaudaraan dan kerjasama dengan umat beragama lain dalam hal ini Islam, tidak bisa ditempuh secara instan, tetapi harus melalui proses yang panjang, butuh belajar satu terhadap yang lain dan disertai motivasi yang tulus. Pengalaman GKJW membangun hubungan dengan NU sudah dirintis dan dimulai sejak lama, sekitar tahun 80-an, telah mengalami jatuh bangun. Dalam hal ini dibutuhkan kesabaran, komitmen dan ketulusan, hingga pada akhirnya GKJW dan pondok-pondok pesantren berhasil membangun hubungan dan kerjasama di berbagai bidang. Hubungan baik ini bisa bertahan sampai saat ini dan sudah teruji karena melalui proses saling mengenal yang cukup panjang.

Program dialog dan kerjasama dengan Islam yang telah dilakukan oleh GKJW antara lain: (1) Melakukan aksi Gerakan Moral Bersama Antar Umat beragama dalam menyikap krisis multidimensi di Indonesia. Gerakan moral ini dilakukan bersama-sama oleh para tokoh Kristen, Islam (NU dan Muhammadiyah), Katolik, Hindhu, Buddha dan Konghucu). Agama-agama ini bersatu memberikan seruan moral agar umat beragama tidak mudah terprovokasi oleh issue-isue yang memecah belah umat. (2) Menggiatkan forum-forum antar umat beragama di wilayah Jawa Timur yang sesuai dengan kebutuhan wilayah Jawa Timur, misalnya kegiatan Perempuan Antar Umat Beragama (PAUB) di Malang Jawa Timur, bergerak di bidang pendampingan gender dan penghapusan trafficking. (3) Kursus Komputer bersama-sama pemuda Islam dan Kristen di Pondok Pesantren untuk peningkatan wawasan teknologi. (4) Kursus Bahasa Inggris bersama-sama antara komunitas GKJW dan pondok pesantren untuk meningkatkan komunikasi berbahasa asing, khususnya bagi kaum muda. (5) Berwirausaha bersama-sama antara komunitas gereja dan pondok pesantren untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi, khususnya peningkatan ekonomi warga pedesaan. (6) Mengadakan bazaar murah menjelang hari raya Idul Fitri di desa-desa yang masyarakatnya masih hidup di bawah standard kecukupan. (7) Pelayanan kesehatan gratis. (8) Pelayanan HIV-Aids. (9) Pelayanan Advokasi bagi buruh-buruh migrant, dsb.

Semua kegiatan di atas merupakan wujud "dialog kehidupan" yang dilakukan oleh GKJW bersama umat Islam. Di samping itu GKJW juga melakukan kegiatan silaturahmi dengan tokoh-tokoh agama baik dikalangan akademisi, organisasi keagamaan, maupun para kiai pondok-pondok

pesantren dan membaurnya seluruh warga GKJW di tengah-tengah masyarakat untuk melakukan berbagai kegiatan sosial bersama umat beragama lain, khususnya Islam. Kegiatan seperti ini sangat penting karena melaluinya timbul rasa saling percaya dan mengenal antar umat beragama. Kegiatan-kegiatan bersama antara GKJW dengan pondok pesantren tersebut menunjukkan bahwa kedua umat beragama tersebut berhasil mewujudkan kesejahteraan bagi masyarakat melalui program-program kegiatan yang dilakukan.

Dari pengalaman GKJW Turen dalam membangun relasi dengan umat beragama Islam menunjukkan bahwa sumber daya lokal mempunyai peran yang sangat besar dalam menciptakan hubungan-hubungan yang memungkinkan terjadinya relasi dan kerjasama antarumat beragama. Hal tersebut dapat dijelaskan dengan konsep jaringan sosial bahwa, sumber daya lokal merupakan kapital sosial yang mempunyai potensi-potensi yang patut diperhitungkan. Kapital sosial dikonsepsikan sebagai kuantitas dan kualitas sumber daya yang oleh aktor (individu, kelompok atau komunitas) dapat diakses dan dimanfaatkan melalui posisi atau lokasinya dalam jaringan sosial. Konsep di atas menjelaskan bahwa yang pertama mengandung pengertian mengenai sumber kapital sosial dapat diakses pada relasi sosial, sedangkan konsep yang kedua memberi penekanan mengenai lokasi atau sumber kapital sosial berada pada jaringan sosial atau karakteristik sosial. Dalam hal inilah sumber daya lokal, karakteristik atau kekhasan sosial dan tempat atau wilayah sangat menentukan berhasil tidaknya terwujudnya kehidupan bersama yang harmonis dari umat beragama yang berbeda.

Teori jaringan sosial (*networks*) menjelaskan bahwa jaringan sosial merupakan dimensi yang bisa saja memerlukan dukungan dua dimensi lainnya karena kerja sama atau jaringan sosial tidak akan terwujud tanpa dilandasi norma dan rasa saling percaya. Hal tersebut dapat dijelaskan dengan menggunakan data hasil penelitian yang di Turen Jawa Timur khususnya dan Malang Jawa Timur umumnya. Dasar-dasar norma dan saling percaya sudah ditanamkan dalam kehidupan umat beragama sejak dilakukannya silaturahmi, dialog yang dipelopori oleh pimpinan agama baik Kristen maupun Islam. Dasar norma dan perasaan saling percaya ini kemudian tumbuh secara berproses, dimulai dengan tahap saling mengenal, berbagi/*sharing* pengalaman, berdialog, sampai pada tinggal bersama. Rasa saling percaya tumbuh ketika kedua umat mempunyai kemauan untuk saling terbuka dan menerima ke hadapan serta kehidupan umat lain dengan

tulus. Hubungan saling percaya ini kemudian diwujudkan dalam hal saling memberi informasi, saling mengingatkan, saling mendukung, saling berbagi dan melakukan kerja sama. Dengan demikian tidak ada lagi rasa saling curiga di antara kedua umat beragama tersebut.

Pertemanan antara umat Islam dan Kristen yang diawali melalui program SIKI telah memungkinkan terjadinya pertukaran informasi yang sebelumnya tidak pernah didengar dan atau diketahui oleh umat. Informasi baru tersebut telah membuka wawasan dan cakrawala umat, baik dalam hal teologi maupun pengalaman hidup beragama umat. Di sinilah kemudian terjadi dialog yang dilanjutkan dengan penegalan yang lebih mendalam. Dengan demikian pendekatan jaringan sosial ini sangat bermanfaat untuk menjelaskan bagaimana hubungan antara Islam dan Kristen di Jawa Timur dalam membentuk jaringan baik berupa jaringan politik, jaringan kekerabatan, jaringan ketetanggaan, jaringan pertemanan dan khususnya jaringan keagamaan.

### **Pendidikan Perdamaian di Pesantren**

Pendidikan pesantren adalah salah satu dunia pendidikan yang diselenggarakan dengan tujuan mengajarkan secara khusus dasar-dasar agama Islam.<sup>31</sup> Bila ditelusuri, pendidikan pesantren sendiri pada dasarnya telah berbasis pendidikan perdamaian. Karena pendidikan perdamaian adalah fokus pada karakteristik perdamaian, yaitu: (1) perdamaian itu dinamis; (2) perdamaian itu merupakan penyelesaian masalah yang adil tanpa kekerasan; (3) perdamaian itu menghasilkan keseimbangan dalam interaksi sosial, sehingga manusia hidup dalam relasi yang harmonis; (4) perdamaian itu baik untuk masyarakat; (5) bila ada kekerasan, tidak akan ada perdamaian; (6) supaya ada keseimbangan dalam dinamika interaksi sosial, perdamaian harus berdiri di atas keadilan dan kebebasan; (7) bila ada ketidakadilan dan ketidakbebasan, tidak akan ada perdamaian.<sup>32</sup>

Di era kekinian, model pendidikan pesantren tengah menerapkan kontekstualisasi materi-materi khas pesantren dengan isu-isu kontemporer (*temporary humanity issues*). Materi keIslaman yang biasanya berkutat pada kajian teks-teks klasik, sekarang tampak mulai diterjemahkan lebih

---

<sup>31</sup> M. Imam Zamroni, "Islam, Pesntren dan Teorisime" dalam Jurnal Pendidikan Agama Islam Vol. 11. No. 2, (2005), hlm.177-194.

<sup>32</sup> Suparno, "Pendidikan Damai", Makalah pada Seminar Nasional dan Diskusi Panel Pendidikan Damai, Universitas Negeri Malang, Malang, 22 Desember 2008.

membumi seperti diintegrasikan pada kajian isu-isu kemanusiaan, hak asasi manusia, gender, human *trafficking*, *global warming*, ekologi, kemajuan teknologi, serta dinamika persoalan kemanusiaan lainnya.<sup>33</sup> Unsur-unsur yang ada dalam pendidikan perdamaian yang digagas oleh UNESCO pada dasarnya diajarkan di pesantren-pesantren. Karena di pesantren diajarkan ayat-ayat suci al-Qur'an di antaranya tentang agama Islam adalah *rahmatan lil 'alamin*.

Konsep *rahmatan lil 'alamin* dalam Islam secara garis besar melihat perdamaian dalam dua dimensi. Pertama, dimensi tauhidiah (ketuhanan); yaitu konteks bahwa Allah adalah inspirasi dan sumber perdamaian. Kedua, dimensi insaniah (kemanusiaan); artinya manusia diciptakan oleh Allah dalam keadaan suci dan memiliki nilai asasi yang perlu dijaga dan dijunjung tinggi untuk bisa hidup damai, tenang, rukun dan toleran. Dimensi insaniah ini memiliki tiga landasan utama, yaitu: (a) damai dalam diri sendiri; (b) damai dalam keluarga yang mengarahkan terjadi-nya hubungan yang harmonis di lingkungan keluarga, sehingga tercipta ketenangan dan cinta kasih; dan (c), damai dalam lingkungan masyarakat, sehingga terjadi hubungan sosial yang harmonis, bebas dari berbagai macam diskriminasi.<sup>34</sup>

Menurut Ahmad Darmaji<sup>35</sup> deradikalisasi terorisme melalui pondok pesantren hendaknya (1) harus dilaksanakan dalam kerangka penguatan institusi untuk mengurangi celah-celah sosial, ekonomi, dan politik yang memungkinkan tumbuhnya paham radikalisme agama dan menjurus terorisme; (2) penguatan institusi sebenarnya juga merupakan bagian dari tugas pemerintah di bidang pendidikan sebagai bentuk pengakuan akan eksistensi dan peran strategis yang selama ini telah diberikan pondok pesantren; (3) merangkul pondok pesantren dalam program pemberdayaan masyarakat yang umum digalakkan pemerintah saat ini.

Tak kalah pentingnya adalah deradikalisasi terorisme di pesantren melalui kurikulum. Pada dasarnya Kurikulum yang ada dalam pesantren juga berbeda dengan pendidikan pada umumnya. Pesantren lebih

---

<sup>33</sup> Hafidz Ghazali, "Pesantren: Kekayaan Islam Indonesia" dalam Dunia Islam, Khasanah. 24 Oktober 2012, <http://www.lazuardibirru.org/duniaIslam/khasanah/pesantren-kekayaan-Islam-indonesia-2/>.

<sup>34</sup> Mibtadin Ahmad, "Rukun Agawe Santoso, Crah Agawe Bubrah" dalam Al-Ikhtilaf: Buletin Jumat, Edisi 304/31Maret, 2006).

<sup>35</sup> Ahmad Darmadji, "Pondok Pesantren dan Deradikalisasi Islam di Indonesia", dalam Millah YbJ. XI, No 1, Agustus 2011, hlm. 235-252..

menonjolkan pengajaran materi-materi keagamaan dengan tujuan untuk membentuk akhlaak alkariimah pada pribadi santri sehingga mampu menciptakan harmoni sosial dalam masyarakat<sup>36</sup>

Kyai telah berperan mematikan benih terorisme di Pondok Pesantren dengan berpikir bijak dan nasionalis. Hal ini sudah sejak lama tumbuh subur dan diajarkan di kalangan santri. Seperti hasil analisis yang mendapati bahwa sebagian besar Kiyai yang bijak dan nasionalis di kalangan NU selama ini telah berusaha berpikir realistis bahwa masyarakat Islami lebih utama diwujudkan ketimbang menegakkan negara Islami secara formalistik. Lebih lanjut dijelaskan: kyai-kyai sudah saatnya semakin giat menjelaskan kepada para santri bahwa demokrasi dan pancasila merupakan hal yang kompatibel dengan prinsip Islam.<sup>37</sup>

Doktrin lain di pesantren yang berpotensi menumbuhkan benih radikalisme dan terorisme adalah ajaran jihad. Seperti keterangan bahwa perang melawan non-muslim harus dilakukan minimal setahun sekali dalam kitab Fath al-Mu'in, al-Mahali, Tafsir ibn Katsir. Ajaran jihad permanen ini dapat dilakukan konter secara kolektif. Menurut Zamroni kolektivitas bersama yang harus dilakukan adalah: kalangan pesantren bertugas mengajarkan deradikalisasi doktrin kekerasan, sementara pemerintah harus mewujudkan kesejahteraan, kesetaraan, dan keadilan di tengah masyarakat. Lebih lanjut Zamroni dinyatakan di pihak lain, Barat pun harus mengubah kebijakan luar negerinya yang selama ini terkesan berwajah standar ganda<sup>38</sup> Belum lagi soal konsep seperti kafir, murtad, ahl kitab dan sebagainya yang sering kali dijadikan alasan untuk mengambil "jarak jauh" dengan kelompok lain.<sup>39</sup>

Bahkan realitas sejarah juga menunjukkan Islam yang berkonflik baik dengan internal maupun agama lain yang juga berpotensi melakukan kekerasan<sup>40</sup> Pendidikan Islam perdamaian yang mengedapankan Islam

---

<sup>36</sup> M. Imam Zamroni, *Op. Cit.*, hlm.177-194.

<sup>37</sup> Irwan Masduki, "Bom di Pesantren Umar Bin Khotob dan Upaya Deradikalisasi Pesantren", dalam [Http://www.as-salafiyah.com/2011/08/bomdi-pesantren-umar-bin-khathab-dan.html](http://www.as-salafiyah.com/2011/08/bomdi-pesantren-umar-bin-khathab-dan.html).Diakses tanggal 11 November 2013.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Rumadi, *Renungan Santri: dari JiHad Hingga Kritik Wacana Agama* (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 26-27.

<sup>40</sup> Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2001). hlm. 79.

Rahmatan Lil- alamin dapat membawa deradikalisasi terorisme dikalangan santri pondok pesantren. Hal ini seperti ungkapan Ketua Rais 'Am PBNU, KH. M.A Sahal Mahfudh, yang menegaskan bahwa konsep Islam Rahamatan lil-Alamin dapat menjadi kunci dan landasan untuk menanggulangi kasus-kasus kekerasan, terorisme serta mencari format untuk masa depan Indonesia. "Konsep ini sangat penting, agar dapat diaplikasikan dalam mencari format masa depan Indonesia, terutama untuk diaplikasikan dalam bidang pendidikan".<sup>41</sup> Pendidikan damai merupakan sumbangan yang sangat berarti dan dapat memberikan penghormatan terhadap harkat manusia sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa. Penghormatan terhadap harkat kemanusiaan dapat menghindarkan seseorang dari paham, pengikut dan pelaku terorisme.

Ajaran Islam dalam Al Qur'an 29:5, menyatakan "Siapa yang berjihad sesungguhnya, berjihad untuk dirinya sendiri. oleh karena itu, seluruh elemen masyarakat, para paktisi akademisi sudah seharusnya memberikan pengarahan kepada umat Islam khususnya dan rakyat Indonesia pada umumnya, bahwa pesantren sama sekali tidak identik dengan terorisme internasional.<sup>42</sup> Amalan jihad yang proporsional yang lebih mengutamakan berjihad dengan mengorbankan harta dibanding dengan jiwa akan mengikis terorisme di kalangan santri. Dengan sendirinya pada pesantren yang terjadi adalah deradikalisasi terorisme bukan radikalasi terorisme. A. Sholihudin berpandangan, tesis yang menyatakan bahwa ideologi dan agama merupakan faktor kunci saling bunuh antara komunitas keyakinan dengan mengatasnamakan Tuhan, tidak terbukti. Lebih lanjut A. Sholihudin menyatakan bahwa: Paradigma antikekerasan sudah mendarah daging di kalangan kyai, nyai, santri, mubaligh, dan segenap komunitas pesantren. Pesantren merupakan lembaga pemberdayaan, pembebasan, dan pembela masyarakat agar tegaknya keadilan, kesejahteraan dan moralitas umat.<sup>43</sup>

Dunia pesantren lekat dengan kehidupan yang moderat dan toleran. Dunia pesantren sangat kental dengan nilai, pemikiran dan kehidupan

---

<sup>41</sup> Anonim, "Deradikalisasi Gagal, Perlu Strategi Kader Perdamaian", Makalah pada Seminar Nasional PMI STAIMAFA, (<http://www.staimafa.ac.id/deradikalisasi-gagal-perlu-strategi-kader-perdamaian/> 18 Mei 2013).

<sup>42</sup> Zamroni, *Op.Cit*, hlm. 177-194.

<sup>43</sup> Blog Anti Kekerasan dan Sosial Keagamaan, "Pesantren dan Budaya Damai", dalam <http://mustofatuban.wordpress.com/2009/09/04/pesantren-danbudaya-damai/>. 4 September 2009.



yang sederhana, kejujuran, toleran (tasamuh), moderat, (tawasuth), seimbang dengan faham inklusifitas (infithaiyyah) dan pluralitas (ta'addudiyyah). Nilai-nilai tersebut menempatkan pesantren menjadi ummatan wasathan (ummat yang moderat). Nilai dan pemikiran tersebut akan sangat membantu dalam proses deradikalisasi agama dalam rangka penanggulangan terorisme.<sup>44</sup>

Dalam sebuah penelitian, dilaporkan bahwa tingkat pendidikan Islam perdamaian pada pesantren AnNidzomiyah Labuan Pandeglang Banten mencapai 85 % kategori tinggi. Sebaran data 18 % rendah, 53 % sedang dan 13 % sangat tinggi. Pendidikan Islam perdamaian meliputi: humanisme, Islam rahmatan lil-alamin, fastabiqul khairat, toleransi, pluralisme, manajemen konflik dan budaya damai. Tingkat deradikalisasi terorisme pada santri di pesantren An-Nidzomiyah Labuan Pandeglang Banten mencapai 81 % termasuk dalam kategori tinggi. Sebaran data 13 % rendah, 62 % sedang dan 24 % tinggi. Deradikalisasi terorisme di pesantren meliputi upaya sosialisasi budaya terorisme, penguatan pesantren sebagai institusi sosial keagamaan, integrasi muatan kurikulum, pelurusan pemahaman aqidah konsep jihad, kafir, thogut dan murtad, pelurusan pemahaman fiqih khilafah Islamiyah dan dar harbi.

Terdapat pengaruh positif dan signifikan pendidikan Islam perdamaian terhadap deradikalisasi terorisme pada pesantren AnNidzomiyah Labuan Pandeglang Banten. Pengaruh pendidikan Islam perdamaian terhadap deradikalisasi terorisme di kalangan santri sebesar 20,40 %. Peningkatan terhadap pendidikan Islam perdamaian akan diikuti dengan peningkatan deradikalisasi terorisme. Deradikalisasi terorisme di kalangan santri pondok pesantren dapat ditingkatkan melalui peningkatan pendidikan Islam perdamaian.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Imam Mustofa, "Pesantren dan Deradikalisasi Agama", dalam Sugeng Rawuh Wonten Blog. <http://mushtava.blogspot.com/2012/02/pesantren-danderadikalisasi-agama.Html>. Senin, 20 Februari 2012.

<sup>45</sup> Eneng Muslihah, *Pesantren Dan Pengembangan Pendidikan Perdamaian Studi Kasus Di Pesantren An-Nidzomiyah Labuan Pandeglang Banten*, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 14, Nomor 2, Desember 2014, hlm. 29.

## BAB VI

### MEDIA DAN ANCAMAN KEKERASAN

#### A. Memahami Media Massa

Teknologi komunikasi membuat kehidupan manusia kian terbuka. Batas-batas negara kian kabur. Dunia menjadi seperti *global village*. Media massa telah terbukti menjadi sarana yang paling efektif untuk membuka berbagai masalah hak-hak warga negara untuk memajukan semua warga negara, sampai ke daerah dan pelosok-pelosok. Para ahli komunikasi mengatakan, media massa secara otomatis telah sangat berpengaruh terhadap pembentukan realitas sosial. Media massa, seperti dikemukakan Marvin De Fleur, tidak hanya memiliki dampak langsung terhadap individu, tetapi juga mempengaruhi kebudayaan dan pengetahuan kolektif serta nilai-nilai di dalam masyarakat. Media massa menghadirkan seperangkat citra, gagasan dan evaluasi yang menjadi sumber bagi *audiencenya* untuk memilih dan menjadikannya pedoman bagi perilakunya.

Dalam pandangan lain Denis McQuall mengemukakan, media massa berfungsi sebagai saluran mediasi. Fungsi dasar media massa menjadi bekerja secara sistemik untuk memberikan informasi, pendidikan, atau interpretasi yang membantu pemahaman terhadap makna penggalan informasi, juga pembentukan kesepakatan, ekspresi nilai-nilai dan simbol-simbol budaya yang diperlukan untuk melestarikan identitas dalam masyarakat. Selain itu, terdapat pula fungsi hiburan dan fungsi mobilisasi.

Di kehidupan sosial, terutama dalam masyarakat modern, peran media massa oleh Mc.Quail dalam bukunya *Mass Communication Theories* (2000), disebutkan ada dalam enam perspektif.

1. Media massa sebagai *window on event and experience*. Media dipandang sebagai jendela yang memungkinkan khalayak melihat apa yang sedang terjadi di luar sana. Atau media merupakan sarana belajar untuk mengetahui berbagai peristiwa.
2. Media juga sering dianggap sebagai *a mirror of event in society and the world, implying a faithful reflection*. Cermin berbagai peristiwa

yang ada di masyarakat dan dunia, yang merefleksikan apa adanya. Karenanya para pengelola media sering merasa tidak “bersalah” jika isi media penuh dengan kekerasan, konflik, pornografi dan berbagai keburukan lain, karena memang menurut mereka faktanya demikian, media hanya sebagai refleksi fakta, terlepas dari suka atau tidak suka. Padahal sesungguhnya, *angle*, arah dan *framing* dari isi yang dianggap sebagai cermin realitas tersebut diputuskan oleh para profesional media, dan khalayak tidak sepenuhnya bebas untuk mengetahui apa yang mereka inginkan.

3. Memandang media massa sebagai filter, atau *gatekeeper* yang menyeleksi berbagai hal untuk diberi perhatian atau tidak. Media senantiasa memilih isu, informasi atau bentuk konten yang lain berdasar standar para pengelolanya. Di sini khalayak “dipilihkan” oleh media tentang apa-apa yang layak diketahui dan mendapat perhatian.
4. Media massa acapkali pula dipandang sebagai *guide*, penunjuk jalan atau interpreter, yang menerjemahkan dan menunjukkan arah atas berbagai ketidakpastian, atau alternatif yang beragam.
5. Melihat media massa sebagai forum untuk mempresentasikan berbagai informasi dan ide-ide kepada khalayak sehingga memungkinkan terjadinya tanggapan dan umpan balik.
6. Media massa sebagai interlocutor, yang tidak hanya sekadar tempat berlalu lalangny informasi, tetapi juga partner komunikasi yang memungkinkan terjadinya komunikasi interaktif.

Di semua negara bangsa, media sosial yang diciptakan dan digunakan di dalamnya selalu diharapkan akan ikut mengembangkan kepentingan nasional dan menunjang nilai-nilai utama serta pola-pola perilaku tertentu. Ahli komunikasi Everett M. Rogers menambahkan, media massa berperan memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk mengambil bagian secara aktif dalam proses pengambilan keputusan mengenai perubahan, memperluas dialog agar melibatkan semua pihak yang akan membuat keputusan mengenai perubahan.

Di Indonesia ketika memasuki era reformasi, media dipercayakan untuk menyajikan produk-produk jurnalistik dengan cara yang lebih terbuka dan terang-terangan, setelah sebelumnya begitu di *kerengkeng* atau sangat dibatasi selama masa orde baru. Media kemudian dipersilahkan untuk semakin berani menulis dan membangun sebuah realitas sosial di luar informasi dari sumber-sumber formal milik kekuasaan. Dalam kondisi

semacam ini, media kemudian diposisikan akan mampu mempengaruhi opini publik dengan *framing* terhadap sebuah pemberitaan.<sup>1</sup>

Analisis *framing* digunakan untuk mengetahui bagaimana realitas dibingkai oleh media. Dengan demikian, realitas sosial dipahami, dimaknai dan dikonstruksi dengan bentukan dan makna tertentu. Elemen-elemen tersebut bukan hanya bagian dari teknis jurnalistik melainkan menandakan bagaimana peristiwa dimaknai dan ditampilkan. Ada dua esensi utama dari analisis *framing* yaitu, pertama, bagaimana peristiwa dimaknai. Ini berhubungan dengan bagian mana yang diliput dan mana yang tidak diliput. Kedua, bagaimana fakta ditulis. Aspek ini berhubungan dengan pemakaian fakta, kalimat dan gambar untuk mendukung gagasan (Fachrul, 2015). Berita dalam pandangan konstruksi sosial, bukan merupakan peristiwa atau fakta dalam arti yang riil. Di sini realitas bukan hanya dioper begitu saja sebagai berita namun, ia adalah produk interaksi antara wartawan dengan fakta.

Pada kenyataannya media memang begitu leluasa menjadi komunikator yang “memainkan” isi berita sehingga isi berita dapat dikontrol oleh media massa. Bagaimana kemudian berita yang bohong bisa disulap secara logis dan sistematis agar diapresiasi dan direpresentasikan sebagai kebenaran oleh pembacanya, ataupun sebaliknya, yang benar diolah agar tampak menjadi kesalahan. Semua dapat dilakukan oleh media dengan kehendak, kontrol dan kepentingannya. Hal ini memang menjadikan isi berita dari media kadang-kadang seperti dua mata pisau. Dapat diambil contoh ketika media memberikan *framing* informasi dan pengaruh di dalam memberitakan sebuah peristiwa konflik. Media massa dapat memberitakan konflik tersebut secara berimbang dengan prinsip “jurnalisme damai” sehingga isi berita yang disampaikan dapat meredam konflik. Namun di sisi lain, media massa pun juga dapat menggunakan kekuasaannya dengan prinsip “jurnalisme perang” dengan memberitakan konflik tersebut secara “membabi buta” tanpa memperhatikan norma-norma budaya yang ada sehingga isi berita dimaksud justru memperparah sebuah konflik yang terjadi di masyarakat.

---

<sup>1</sup> Analisis *framing* merupakan suatu pendekatan untuk mengetahui bagaimana perspektif yang digunakan wartawan atau media ketika menyeleksi isu dan menuliskan beritanya. Perspektif itu akhirnya menentukan fakta apa yang diambil, bagian mana yang ditonjolkan dan dihilangkan, dan hendak dibawa kemana berita itu.

Berdasarkan Teori Agenda Setting yang dikenalkan oleh Maxwell McCombs dan Donald Shaw, bahwa pada prinsipnya media massa membentuk persepsi khalayak tentang apa yang dianggap penting oleh media dengan teknik pemilihan dan penonjolan, media memberikan penekanan tentang isu yang lebih penting untuk disajikan bagi khalayak. Media mungkin tidak selalu berhasil menginformasikan kepada publik “hal apa yang dipikirkan”, namun selalu berhasil memberitahukan audiennya “tentang apa yang harus dipikirkan”. Intinya, media massa mempunyai kemampuan untuk memindahkan wacana dalam agenda pemberitaan kepada agenda publik atau politik. (Griffin, 2012). Hal inilah yang membuat media massa mempunyai power untuk mengkonstruksi nilai-nilai budaya dalam sebuah berita agar berita yang diproduksi mampu meredam sebuah konflik atau malah sebaliknya.

Singkatnya, semua itu ingin menunjukkan, peran media dalam kehidupan sosial bukan sekadar sarana diversion, pelepas ketegangan atau hiburan, tetapi media mampu menjadi bagian dari jejaring atau jaringan pengetahuan sosial dalam membentuk dan membangun ruang geraknya, beserta pemenuhan atas kepentingan-kepentingan yang dicapai. Dalam hal ini isi dan informasi yang disajikan oleh media, mempunyai peran yang signifikan dalam proses sosial yang membaca atau menyimaknya. Isi media massa menjadi konsumsi utama otak para khalayaknya, sehingga apa yang ada di media massa akan mempengaruhi realitas subjektif bagi individu dan kelompok dalam interaksi sosial mereka. Gambaran tentang realitas yang dibentuk oleh isi media massa inilah yang nantinya mendasari respon dan sikap khalayak terhadap berbagai objek sosial dan budaya. Informasi yang salah dari media massa akan memunculkan gambaran yang salah pula terhadap objek tersebut. Karenanya media massa dituntut menyampaikan informasi secara akurat dan berkualitas.

## **B. Bagaimana Media Mempengaruhi Perilaku Sosial-Keagamaan**

Dari gambaran sebelumnya, pada kenyataannya media massa harus diakui bukanlah benda yang mati, bergerak sendiri tanpa kepentingan. Media massa dalam banyak kasus hidup dan dihidupkan oleh orang-orang yang berada di dalamnya. Khususnya oleh mereka kaum jurnalis yang sekaligus pemilik kepentingan ekonomi politik dalam skala nasional, yang berpadu di dalam suatu sistem media, membangun redaksi informasi, yang tidak dapat dipungkiri membangun hirarki yang cukup ketat dalam

menjalankan misi suatu penerbitan. Termasuk juga ketika media sosial terjebak dalam patronase kepentingan politik dan ekonomi yang melingkari ruang geraknya, jika tidak menyebutnya sampai terpanjara secara total di dalamnya.

Sebagai contoh yang paling kasat mata, media televisi di Indonesia misalnya ANTV dan TV One kenyataannya merupakan kepunyaan seorang Aburizal Bakrie yang notabene adalah mantan ketua umum partai Golkar, Surya Paloh sebagai ketua umum partai Nasdem merupakan pemilik dari Metro TV dan harian cetak Media Indonesia Group, kemudian MNC Media Group yang meliputi MNC TV, RCTI, Global TV, dan harian cetak Sindo berada di bawah kepemilikan Hary Tanoesoedibjo yang sekaligus juga menjadi ketua umum partai Perindo. Ketiga sosok pemilik media massa ini bukanlah pengusaha biasa, namun juga praktisi politik yang untuk kepentingan politiknya tentu diasumsikan akan memiliki arah dan ruang gerak tertentu. Maka, disadari ataupun tidak, ini berdampak pada kecenderungan media tersebut mengarahkan gagasan politik dan pencitraan tokoh masing-masing ke dalam setiap pemberitaannya.

Pembacaan semacam ini dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan strukturasi (Gidden) bahwa determinasi kepentingan kapitalisme global bukanlah menjadi satu-satunya penentu nilai-nilai apa yang akan disebar melalui media massa. Di dalam rantai strukturnya, terdapat agen-agen lokal yang memiliki peranan aktif dan kreatif dalam proses pengendalian pengaruh media massa terhadap pembentukan opini publik sesuai dengan kepentingan politis yang hendak dicapai golongannya (Sunarto 2009).

Beberapa tahun terakhir, peristiwa konflik yang terjadi di masyarakat sering kali terjadi akibat didukung penuh oleh kehadiran media massa dengan segala dinamika ekonomi dan politik yang terjadi di dalam media sosial tersebut. Bahkan dalam banyak hal, patut dicurigai bahwa media terindikasi menjadi bagian dari relasi patron klien, dimana media menjadi sosok "klien" di bawah patron para penguasa ekonomi dan politik yang menaunginya. Di satu sisi mencari keuntungan finansial, dan di satu sisi mengamankan posisi politik tertentu demi kualitas keamanan jangka panjang. Terlihat bahwa telah banyak peristiwa konflik yang terjadi, media dalam situasi tersebut malah mengambil jarak demi sebuah kepentingan kelompok tertentu yang berelasi langsung atau tidak langsung dengannya, sehingga memoles diri dalam bentukan-bentukan informasi yang seksi,

bagi pemenuhan hasrat segelintir orang dan permainan pada tingkat emosional bagi insan-insan penikmat pers yang menjadi target sasaran kepentingannya.

Jadinya terkadang hanya peristiwa-peristiwa yang diluar sorotan berita mengenai perihal “penguasa” medianya yang kemudian menjadi lebih banyak menjadi sorotan. Dalam hal ini, yang terlihat selalu target pemberitaan yang mengandung konflik yang kemudian dianggap paling layak dijadikan sebagai sebuah berita. Salah satu alasannya adalah karena konflik dianggap nilai berita yang termasuk tinggi karena biasanya menimbulkan kerugian atau korban (Ishwara, 2011), sekaligus juga menghindarkan sorotan langsung kepada perihal urusan dan kehidupan “penguasa” medianya. Hal tersebut dapat dilihat dalam peperangan, perkelahian atau tawuran, kerusuhan pembunuhan, budaya atau perdebatan yang terkait dengan isu-isu lainnya seperti ekonomi, agama, politik, kemanusiaan, budaya maupun olahraga. Di dalam arena publik, berbagai isu maupun permasalahan sosial seperti kekerasan dan konflik selalu menjadi konsumsi publik yang disajikan dengan berbagai perspektif oleh media-media yang meliput.

Keadaan semacam ini bukan mustahil memang akan sangat mungkin melampaui batasan idealisme beberapa media sosial di Indonesia. Idealnya adalah mereka senantiasa diharapkan di dalam pemberitaannya, harusnya selalu sesuai dengan asas dan prinsip jurnalistik yang berlaku secara universal, yakni menjunjung tinggi asas objektivitas, akurat, adil, berimbang, dan menegaskan posisi netralitasnya. Privatisasi atau kepemilikan pribadi maupun kelompok atas perusahaan media massa pada hakikatnya dan senyatanya memang tidak bisa dihindari. Hal tersebut sebagai konsekuensi dari upaya pembangunan media swasta yang kuat, diluar media-media resmi yang dimiliki oleh pemerintah. Artinya keadaan tersebut dapat dimaklumi, sepanjang pemberitaan yang disebarkan kepada masyarakat luas idealnya tetap harus selalu tunduk kepada asas serta prinsip ideal media sosial secara universal.

Menjadi masalah kemudian, apabila ternyata terjadi penyimpangan terhadap fungsi media sebagai sarana komunikasi massa yang mengutamakan kepentingan publik, dengan menggiring wacana tertentu yang sarat kepentingan subjektif semata, terutama jika hal tersebut dilakukan langsung oleh sang pemilik modal dalam media-media tersebut. Sebagai pemilik dari suatu perusahaan media, tentunya mereka memiliki kuasa lebih untuk mengintervensi kebijakan redaksi. Sayangnya, beberapa

pihak yang disebut di atas maupun pihak lain yang mengindikasikan fenomena serupa justru beralih memanfaatkan situasi ini untuk memuluskan proyek politik pribadi maupun golongannya saja, sehingga objektifitas pemberitaan sebagai syarat bagi informasi yang dibutuhkan oleh masyarakat demokratis telah dikesampingkan.

Sekarang ini, fenomena pemanfaatan media massa sebagai alat politik bagi pertarungan kepentingan elite tertentu telah menjadi gejala umum yang terus menjalar tidak hanya di ranah nasional tetapi juga hingga ke tingkat daerah paling pelosok sekalipun. Berbagai ajang pencitraan yang berlebihan, tendensi sikap yang diskriminatif terhadap golongan atau tokoh tertentu, serta berbagai upaya pemelintiran substansi pemberitaan pun kerap menjadi sangat mudah dijumpai. Pada kondisi ini sejumlah pemberitaan yang timpang atau tidak ideal dari media massa, kemudian menyumbang jejaring konflik sosial secara masif, minimal dilingkarkan kepentingan politik praktis, yang bahkan sampai pada tingkat konflik yang sifatnya rutinan atau intensitas yang bersifat harian, seiring perkembangan teknologi media massa yang semakin masif memasuki ruang-ruang publik.

Gambaran tentang bagaimana media sosial sangat mempengaruhi realitas sosial, terutama ketika telah berkawin padu diantara kepentingan politik dan politisasi agama di dalamnya. Dapat dilihat misalnya dalam kasus Gubernur Basuki Tjahya Purnama (Ahok) tahun 2016 yang pada akhirnya harus kalah atau tumbang dalam pilkada DKI beberapa waktu yang lalu. Bahkan Ahok akhirnya dipenjarakan karena terbukti di pengadilan telah benar melakukan penistaan terhadap agama Islam lewat kata-kata yang diucapkannya, yang kal itu direkam dan kemudian rekamannya tersebar luas di media-media sosial.<sup>2</sup> Meskipun pada saat itu terdapat fakta yang tidak terbantahkan, bahwa berdasarkan survei yang dilakukan sejumlah lembaga survei, tingkat kepuasan warga Jakarta atas kinerja pasangan Ahok-Djarot saat itu sebenarnya mencapai angka 72 persen. Tetapi bahwa kemudian pasangan calon gubernur ini hanya mendapatkan 42 persen suara pada saat perhitungan suara, maka banyak orang yang akhirnya memaklumi, sebab isu sentimen agama, yang berjejaring masif di media sosial, begitu

---

<sup>2</sup> Yakni ditetapkannya Ahok sebagai tersangka pada 16 November 2016. Masih saja ada pihak yang tak puas dengan kinerja pemerintah dan kepolisian sebab Ahok menjadi tersangka namun belum dipenjarakan, yang kabarnya akan berujung pada Aksi Bela Islam 3 pada 2 Desember 2016.



berpengaruh dalam kasus ini. Atas pengaruh tersebut, sebagian besar (58 persen) penduduk DKI akhirnya seakan “terpaksa” memilih pasangan lawan (Anies-Sandi) lantaran Ahok “tidak seagama dengan mereka”.

Satu hal yang sangat menarik menjadi kajian, adalah kaitan antara fenomena politik pilgub gubernur DKI 2016 dan peran media massa di dalamnya. Di mana pada saat itu, pemilihan Gubernur DKI Jakarta telah menjadi sebuah fenomena politik yang menarik, karena telah memicu konflik horizontal yang cukup akut di tengah masyarakat, bukan hanya di Jakarta, tetapi di Indonesia secara umum. Hal ini sangat dipengaruhi oleh jejaring media sosial yang dimanfaatkan dalam pemberitaan dan pembangunan wacana politik pihak-pihak yang berkepentingan. Dilihat dari pemanfaatan dan pengaruh kekuatan media sosial, dalam sebuah penelitian, ditunjukkan bahwa yang bahwa fenomena pilgub Jakarat menjadi menarik disebabkan oleh tiga hal.

- a. Kuantitas pemberitaan Pilgub DKI Jakarta yang yang mendominasi pemberitaan di media massa kala itu. Padahal terdapat tujuh provinsi yang melaksanakan Pilgub, 18 kota yang melaksanakan Pemilihan Walikota (Pilwalkot) dan 76 Kabupaten yang melaksanakan Pemilihan Bupati (Pilbup). Intensitas pemberitaan tentang Pilgub DKI Jakarta yang mendominasi media massa mulai terlihat sekitar bulan Oktober 2016. Komunikasi Indonesia Indicator mencatat bahwa selama November 2016, pemberitaan Pilkada sebanyak 52.773 dari 818 media berita online. Namun pemberitaan Pilkada DKI Jakarta mencapai 58% dan 43% merupakan pemberitaan di 100 wilayah lainnya.<sup>3</sup>

Isentia melakukan sebuah riset di Jakarta mengenai hal tersebut, yang dilakukan terhadap media massa tradisional maupun media sosial,<sup>4</sup> bahwa setidaknya terdapat 259.382 perbincangan di media sosial dan 7.165 artikel di media massa tradisional mengenai Pilgub DKI Jakarta dalam rentang hanya 1 bulan. Calon Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) lebih sering diperbincangkan di media *online* dan media massa tradisional daripada pasangan calon

<sup>3</sup> Fachrudin, Fachri. Ini Alasan Pemberitaan Pilkada DKI Jakarta Mendominasi. (2016). Diakses di <http://nasional.kompas.com/read/2016/12/02/23151391/ini.alasan.pemberitaan.pilkada.dki.jakarta.mendominasi.pada.tanggal.24.agustus.2017>.

<sup>4</sup> Prihadi, Susetyo Dwi. (2017). Ahok Paling Sering Dibicarakan di Media Sosial. Diakses dalam <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20170327103942-185-202952/ahokpaling-sering-dibicarakan-di-mediasosial/> pada tanggal 24 Agustus 2017.

Anies Baswedan. Cara berkampanye, program kerja yang disampaikan kepada masyarakat, debat politik yang dilakukan kandidat di televisi dan dukungan yang mengalir dari kelompok pendukung masing-masing kandidat menjadi perbincangan seru di kalangan *netizen* (kaum pengguna media sosial). Terbukti dengan banyaknya *meme* yang beredar di dunia maya pada masa Pilkada tahun 2017.

- b. Kualitas isi pemberitaan mengenai Pilgub DKI Jakarta yang tidak menerapkan prinsip jurnalisme damai dan rendahnya literasi media yang dimiliki oleh masyarakat dalam menggunakan media sosial untuk menyampaikan pendapatnya. Santosa menjelaskan bahwa isi pemberitaan Pilkada ini menjadi makin “panas” karena salah satu calon gubernur yaitu Ahok dilaporkan oleh Advokat Cinta Tanah Air (ACTA) terkait pernyataan Ahok yang dianggap melecehkan agama Islam.<sup>5</sup> Masyarakat khususnya umat Islam ikut serta menyuarakan pendapatnya baik melalui media sosial serta aksi damai turun ke jalan menuntut Ahok untuk diproses secara hukum. Di sisi lain, massa pro Ahok pun juga melakukan “perlawanan” dengan melakukan aksi serupa dengan tema yang berbeda Menurut penelitian Putra dalam Judhita, 2017<sup>6</sup> yang berjudul “Ahok dalam Berita Maya”, situs berita online VOA-Islam menyajikan berita yang tidak berimbang bahkan sebagian besar bertendensi negatif dan memojokkan Ahok dengan tingginya persentasi jumlah berita yang bermuatan isu Suku, Agama, Ras, Antar golongan (SARA). Perang di media sosial mulai muncul dengan banyaknya serangan ke calon tertentu. Ahok banyak diserang soal kebijakan penggusuran dan ucapannya yang menyinggung umat Islam.
- c. Proses pemilihan umum yang kemudian dibungkus dengan isu agama semakin memperpanjang konflik horizontal yang terjadi pada Pilgub DKI Jakarta. Tidak jarang untuk menarik simpati masyarakat, beberapa kelompok pendukung menjadikan isu agama untuk menyerang kelompok lainnya. Di sinyalir kerjasama kelompok politik dengan kelompok Islam garis keras yang menggunakan retorika rasis terhadap etnis Tionghoa dan seruan agar Ahok dipenjara karena menghujat

---

<sup>5</sup> Santosa, Bend Abidin. *Peran Media Massa Dalam Mencegah Konflik*. Jurnal ASPIKOM 3(2): 2017, hlm. 199–214.

<sup>6</sup> Juditha, Christian. *Sentimen dan Imparsialitas Isi Berita Tetang Ahok di Portal Berita Online*. Jurnal Penelitian Komunikasi dan Pembagunan 18, 2017: hlm. 57–73.

Islam di sejumlah jejaring media sosial begitu berpengaruh.<sup>7</sup> Isu-isu SARA dikembangkan untuk menjatuhkan kandidat lawan, aksi protes dari masyarakat dilakukan di berbagai daerah, Ribuan umat Islam menggelar aksi untuk menuntut Ahok agar dipenjara karena telah dianggap menghina Islam. Menjadi bagian dari akibat persebaran isu politik dan agama melalui media-media sosial.

Seorang tokoh bernama Thaniago 2016,<sup>8</sup> memberi pandangan bahwa kegaduhan Pilgub DKI Jakarta membuat khalayak media semakin terpolarisasi akibat pilihan politik, keseragaman isi dan kepemilikan media, sistem *algoritma* media sosial dan mesin pencari yang hanya mendistribusi konten sesuai dengan selera masing-masing individu. Polarisasi ini membuat khalayak mendefinisikan dan menilai kelompok lain yang berbeda dengan mereka secara destruktif. Dalam istilah lain disebut *kanalisasi*.<sup>9</sup> Rutinitas di media massa terutama media sosial adalah panggung yang mempertontonkan sisi destruktif akibat pilihan politik dan media massa yang sarat kepentingan. Aksentuasi dalam keterbelahan khalayak diekspresikan terutama oleh politik keagamaan.

Kehadiran kelompok dan organisasi yang menggunakan simbol-simbol keagamaan dalam politik di Jakarta menjadi gambaran umum mengenai ciri transisi demokrasi di Indonesia. Pergolakan politik yang melibatkan peran serta kelompok-kelompok Islam menjadi persoalan serius tentang arah baru hubungan antara politik dan agama. Pergesekan politik yang bermuatan sentimen memuncak di Pilgub DKI Jakarta.<sup>10</sup> Akhirnya yang muncul dipermukaan, setidaknya tiga narasi besar:

---

<sup>7</sup> Kwok, Yenni. (2017). Conservative Islam Has Scored a Disquieting Victory in Indonesia's Normally Secular Politics. Diakses di <http://time.com/4747709/indonesiajakarta-election-governor-Islamchristianity-ahok-anies/> pada tanggal 24 Agustus 2017.

<sup>8</sup> Thaniago, Roy. (2016). Krisis Media Pesta Elit: Pilkada dalam Berita. Diakses dalam <http://www.remotivi.or.id/amatan/337/> Krisis-Media,-Pesta-Elit:-Pilkadadalam-Berita pada tanggal 13 Februari 2017 pukul 15.30.

<sup>9</sup> kanalisasi : Pemisahan atau peraturan gerak konflik lalu lintas ke bagian jalan tertentu dengan menggunakan marka trotoar, pulau-pulau atau sarana lainnya yang sesuai untuk gerakan kendaraan dan pejalan raya yang aman dan teratur.

<sup>10</sup> Herdiansah, Ari Ganjar dan Junaidi dan Heni Ismiati. (2017). Pembelahan Ideologi, Kontestasi Pemilu dan Persepsi Ancaman Keamanan Nasional Spektrum Politik Indonesia Pasca 2014?. Jurnal Wacana Politik 2(01): 62.

1. Pertama, kemenangan Anies-Sandi dianggap merepresentasikan kemenangan Islam politik dalam panggung politik Indonesia. Islam politik yang dimaksud di sini adalah praktik politik praktis dengan menggunakan sentimen, ideologi dan identitas Islam sebagai instrumen untuk meraih kemenangan. Sentimen ini semakin kokoh dan mendapatkan legitimasi moral karena Ahok beragama Kristen yang minoritas dan tengah diadili karena kasus tuduhan penistaan agama.
2. Kedua, implikasi dari menguatnya wajah Islam politik di Jakarta adalah memberikan angin segar bagi kelompok Islamis untuk mengartikulasikan ideologi mereka di ruang publik. Kelompok Islamis yang selama ini bergerak di wilayah pinggiran negara beringsut masuk dalam struktur negara, bahkan bisa menjadikan negara sebagai instrumen untuk mewujudkan cita-cita mereka.
3. Ketiga, hal yang kemudian banyak dikhawatirkan oleh para pengamat Indonesia akibat dominasi kaum Islamis dalam ruang publik adalah meningkatnya kecenderungan intoleransi dalam kehidupan berbangsa. Dan, indikasi itu dianggap sudah tampak dan dipraktikkan sepanjang musim kampanye Pilkada Jakarta lalu.<sup>11</sup>

Beberapa organisasi Islam yang dikenal moderat dan berkekuatan massa besar ternyata tidak cukup mampu membendung polarisasi "politik agama" semacam ini yang terlihat dibawakan oleh gerakan politik agama fundamentalis dan radikal. Sebagaimana yang diketahui bahwa organisasi NU dan Muhammadiyah adalah dua organisasi besar Islam Indonesia yang sejak awal menghindari gerakan yang berbau politisasi agama, meskipun kenyataannya mereka berpolitik praktis dengan menggunakan atribut kepartaian agama. Namun kepartaian agama yang digunakan bukanlah gerakan politisasi agama murni dalam pengertian sebagai gerakan Islam politik *versi* politik negara Islam, yang cenderung anti kemajemukan, atau anti Pancasila. Terbukti pada beberapa fakta pemahaman mereka secara umum mengenai hak sosial dan politik, contohnya kepemimpinan politik dari kalangan non muslim, tetap diakui dan ditaati secara tegas selama melalui jalur demokrasi yang sah dan berlangsung dalam koridor Pancasila dan UUD 1945.

---

<sup>11</sup> Imam Subkhan. Kekalahan Ahok, Islam Politik, dan Narasi Demokrasi di Indonesia, <https://news.detik.com/kolom/3485150/kekalahan-ahok-islam-politik-dan-narasi-demokrasi-di-indonesia>

Meskipun NU dan Muhammadiyah secara relasi keanggotaan memiliki struktur relasi organisasi yang cukup kuat, hierarki dan ketaatan yang cukup dominan, hingga relasi patron agama berbasis charisma dan kekuatan tokoh personal dan kelembaan yang kuat, ternyata tidak mampu membendung gerakan agresif massa yang terpengaruh dan bergeliat ke arah konflik akibat penguasaan wacana “sendtimen politik agama” melalui media sosial yang dimanfaatkan dengan sangat baik oleh kelompok kepentingan politisasi agama. Telah banyak upaya argumentasi keagamaan dan keilmuan yang diberikan dengan menggunakan dasar kajian akulturasi keagamaan Islam dan keindonesiaan, kajian kebhinekaan dan demokrasi Pancasila, namun tidak cukup kuat membendung jaringan pengetahuan yang secara masif dan negative bersebaran di ruang-ruang kehidupan masyarakat.

Bahkan meski kedua organisasi tersebut melalui akun media sosialnya mencoba melakukan netralisir wacana mengenai Islam dan politik, khususnya Islam politik dan kebhinekaan di Indonesia, ternyata tidak memberikan pengaruh yang signifikan. Dapat dilihat dalam akun resmi organisasi Islam, yakni Nahdlatul Ulama (@nahdlatululama), Muhammadiyah (@lensamu), yang diunggah pada rentang waktu 6 Oktober 2016-10 November 2016. Akun-akun media sosial tersebut merupakan akun yang memberikan pengaruh besar dalam perkembangan kasus Islam politik di Jakarta.

Akun Nahdlatul Ulama yakni @nahdlatululama memiliki jumlah follower 174.000. Dalam beberapa unggahan dari akun @nahdlatululama, mencoba menyinggung kehadiran orang-orang yang tidak tahu akan kasus lalu kemudian ikutan memberikan komentar yang pada akhirnya malah memperkeruh suasana yang menimbulkan perdebatan-perdebatan terjadi. Ahok dianggap sebagai pemicu, namun yang juga perlu disalahkan adalah pihak yang tidak paham kemudian memberikan suara yang memperparah keadaan. Melalui Akun Instagram @nahdlatululama, Organisasi NU mengingatkan bahwa pencelaan Agama Islam yang dilakukan oleh penista Agama (seperti yang dituduhkan terhadap Ahok) memang berbahaya, namun yang lebih berbahaya adalah adalah pembela agama namun dengan cara yang salah.<sup>12</sup>

NU melalui media sosial Instagram ini mengedepankan penyelesaian masalah dengan cara yang tenang dan damai, tanpa harus melakukan aksi demo dan turun kejalan dengan jumlah massa yang banyak. Akun

---

<sup>12</sup> Ahsani Taqwm Aminuddin, INSTAGRAM: BINGKAI KASUS AGAMA DI MEDIA SOSIAL, JURNAL THE MESSENGER, Volume 9, Nomor 2, Edisi Juli 2017, HLM. 163-175.

Instagram resmi milik NU @nahdlatululama lebih mengedepankan cara penyelesaian masalah dengan damai dan lunak tanpa perlu melakukan aksi turun demo dan kekerasan serta meluapkan kemarahan atas nama agama, sebab hal tersebut tidak sama sekali mencerminkan ahlak dan perilaku umat muslim. Selain itu NU melalui media sosialnya memberikan pesan nilai moral lain yakni mengingatkan bahwa menjaga ukhuwah ada yang terpenting dari segalanya, dan menghindari perpecahan sebab itu adalah musuh utama. Foto dengan tulisan seruan moral PBNU menyikapi Aksi 4 November jelas memiliki agar beberapa pihak yang menyerukan Aksi demo agar tetap menjaga keutuhan bangsa, yang memang diciptakan beraneka ragam 'Bhinneka Tunggal Ika'.

Muhammadiyah juga tidak ketinggalan dalam soal berjejaring dan menggunakan akun media sosial untuk menanggapi perihal kasus Ahok secara khusus, dan politik Islam di Indonesia secara umum. Dalam akun resmi Muhammadiyah @lensamu dengan jumlah *follower* mencapai 16.600, mencoba

Membawakan pesan kepada umat untuk menjaga keutuhan bangsa dan keutuhan persaudaraan muslim di Indonesia sendiri. Secara khusus kemudian mengajak kepada seluruh Muslim yang ada di Indonesia secara umum dan anggota Muhammadiyah secara khusus untuk menghindari ujaran dan tindakan yang akan menciderai hati satu sama lain. Pihak Muhammadiyah menganggap bahwa kasus Ahok memang bermula dari pernyataan Ahok yang kemudian memunculkan pihak yang tersinggung, dari situlah banyak kemudian yang ingin menyelesaikan dengan cara yang tidak baik. Yang ditakutkan adalah apa yang dikatakan oleh K.H. Ahmad Dahlan menjadi fakta maka dari itu Muhammadiyah kemudian mengunggah photo dan kalimat tersebut untuk mengingatkan bahwa Islam tidak akan pernah lenyap di dunia, namun tak menutup kemungkinan akan hilang di Indonesia. Hal ini bukan terjadi karena musuh Islam, namun yang bertanggung jawab adalah muslim sendiri yang salah dalam bersikap dan membuat perpecahan hingga akhirnya akan menghilangkan Islam yang ada di Indonesia.

Meskipun tidak signifikan namun pengaruh jejaring NU dan Muhammadiyah di dalam ruang media sosial, ditambah pengaruh kharismatik dan otoritatif kelembagaan serta personality, cukup dirasakan memberikan angin kedamaian dan gambaran umum mengenai bagaimana cita-cita keIslaman dan politik di Indonesia.

### C. Mendorong Literasi Media Sebagai Upaya Mengurangi Potensi Kekerasan

Salah satu faktor mengapa masalah keagamaan di Indonesia tidak dapat diselesaikan secara tuntas adalah karena isu-isu yang sensitif terkait agama sebagai hal yang bersifat primordial, emosional, dan fundamental di dalam “rasa, akidah dan hati yang paling dalam” masyarakat muslim (agama secara umum) sangat sering dipertainkan dan dimanfaatkan demi pemenuhan kepentingan-kepentingan politik kekuasaan sekelompok manusia yang tidak bertanggung jawab. Akibat jangka panjangnya, ketika konflik agama telah berhasil berkembang dan meluas, masyarakat kebanyakan di Indonesia yang pada kenyataannya, masih tidak cukup “nalar” dalam mengelola sebaran pengetahuan yang timpang di media-media sosial, maka cacat, segala bentuk intimidasi, dan *cyberbullying* menjadi tindakan-tindakan yang menjadi sangat mudah dilakukan ketika agama dan politik diperbincangkan di ranah publik.<sup>13</sup>

Beberapa tahun terakhir konflik dan perpecahan di masyarakat kian menjadi ancaman. Unjuk pendapat dan sikap yang mengeras ditampilkan sejumlah media konvensional ataupun media sosial. Media massa justru kurang berperan mendorong penyelesaian konflik dan menjaga kerukunan bangsa. Masyarakat yang terkotak-kotak menurut keyakinan masing-masing akan kebenaran dan saling berhadapan makin mudah ditemukan. Identitas sosial berbasis nilai keagamaan dan kebangsaan alih-alih menjadi pemersatu sekarang justru menjadi “pemecah”. Gejala yang awalnya muncul di Jakarta sebagai dampak ajang Pemilihan Kepala Daerah 2017 menjalar dengan cepat ke daerah lain di Tanah Air. Publik diombang-ambingkan antara ranah privat dan publik menyikapi ketegangan sosial yang terjadi. Dalam kondisi yang diwarnai ketidakpastian ini, masyarakat membutuhkan informasi yang mendamaikan dan berorientasi pada solusi.

Sayangnya, itu tak cukup mereka temukan dalam pemberitaan sejumlah media. Rata-rata 65 persen responden dalam jajak pendapat *Kompas* yang diselenggarakan 10-12 Mei 2017 di 14 kota di Indonesia menilai, informasi dari media yang ada justru membuat konflik cenderung berkepanjangan. Media yang dimaksud adalah media cetak, televisi, portal berita daring

---

<sup>13</sup> Samiyono, David. (2011). *Pluralisme dan Pengelolaan Konflik*. Prosiding. Lokakarya Membangun Perdamaian di Dalam Masyarakat Berbhineka Tunggal Ika. Salatiga: UKSW. hlm. 27.

(versi digital media konvensional), hingga media sosial (Facebook, Youtube, Instagram, dan lain-lain) yang di era digital ini tak bisa diabaikan posisinya sebagai sarana diseminasi informasi. Lebih dari itu, media sosial yang secara sistem kerja kurang memasang saringan verifikasi kebenaran berita dengan ketat menjadi lahan subur berita bohong. Sebanyak 44,7 persen responden menyatakan, berita yang berada di lini masa media sosialnya lebih banyak memuat berita bohong.

Penyebaran informasi pun menjadi sangat mudah dan cepat di jalan teknologi ini. Media sosial menjadikan khalayak sebagai penerima atau bahkan penyebar informasi. Pengguna facebook di Indonesia pada tahun 2012 melampaui 42,5 juta sedangkan twitter 19,5 juta, tidak heran jika di media Indonesia disebut sebagai negara twitter dan negara facebook. Instagram adalah salah satu media sosial yang sedang booming di Indonesia saat ini. Instagram adalah media sosial yang sangat ramai digunakan oleh masyarakat Indonesia beberapa tahun terakhir khususnya remaja.<sup>14</sup> Instagram menjadi salah satu media sosial yang sangat memudahkan pihak untuk menyebarkan kabar dan berita. Instagram sebagai sosial media dengan pengguna 10% dari 79 juta pengguna sosial media di Indonesia akan sangat efektif untuk menyebarkan informasi dan berita serta mobilisasi dikalangan pengguna media sosial saat ini, khususnya para remaja.

Frekuensi setinggi ini berbahaya mengingat masih rendahnya tingkat literasi masyarakat di Indonesia. Celakanya, berita-berita miring dan *hoaks* (yang belum tentu kebenarannya) yang mengalir melalui media sosial, setiap saat ada di akses disebabkan teknologi ponsel yang semakin canggih dan cukup mudah didapatkan oleh masyarakat. Setali tiga uang, berita tersebut pun dengan mudah disebarluaskan dan cenderung membuat api-api konflik senantiasa menyala di sekitar masyarakat.

Maka perlu dikembangkan sebuah gerakan terkait dengan bagaimana masyarakat menghadapi perkembangan teknologi media yang perkembangannya begitu cepat di tengah masyarakat. Gerakan yang dimaksud adalah gerakan “literasi media”. Devito dalam Rahardjo (2012)<sup>15</sup> mengungkapkan bahwa literasi media adalah kemampuan untuk memahami, menganalisis, dan memproduksi pesan-pesan komunikasi

---

<sup>14</sup> Nugroho, Y. & Shinta, S. S., *Melampaui Aktivisme Click? Media Baru dan Proses Politik dalam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung. (2012), hlm. 11.

<sup>15</sup> Rahardjo, Turnomo. *Literasi Mediadan Kearifan Lokal Konsep & Aplikasi. Memahami Literasi Media (Perspekti Teoritis)*, (Jakarta: Mata Padi Presindo. 2012), hlm. 6.



massa (televisi, musik, film, radio, billboards, periklanan, *public relations*, surat kabar, majalah, buku, *websites*, *blogs*, *newgroups*, *chatrooms*, media sosial). Individu tidak hanya menjadi individu pasif di tengah gempuran beragam media massa sekarang ini.

Adapun tujuan dari gerakan literasi media semacam ini adalah

1. Menjadi kecakapan yang harus dikuasai oleh masyarakat terutama generasi muda (penuh semangat dan sekaligus masih labil), penggiat media sosial. Dalam era digital seperti sekarang ini, literasi media seharusnya menjadi bahan kajian dalam kurikulum pendidikan.<sup>16</sup> Dilihat dari angka pengguna internet hingga per Oktober 2016 adalah 132,7 juta pengguna dan sebanyak 768 ribu penggunaannya adalah anak kelompok usia 10-14 tahun. Terpaan internet yang begitu besar untuk usia anak-anak hingga remaja membuat literasi media menjadi kecakapan yang penting untuk dimiliki oleh masyarakat terutama generasi muda yang sedang dalam proses belajar.
2. Meningkatkan kehidupan dan memperbaiki kehidupan individu yang sebagian besar hidupnya diterpa oleh berbagai macam informasi. Art Silverblatt<sup>17</sup> mengungkapkan bahwa literasi media juga membuat seseorang menjadi lebih bisa berpikir kritis dan mampu mengembangkan penilaian yang independen tentang isi media. Selain itu, individu-individu yang melek media seharusnya juga bisa mengembangkan kecakapan-kecakapan produksi yang memungkinkan mereka menciptakan pesan-pesan yang bermanfaat di channel komunikasi.

Gerakan literasi media menjadi sangat penting mengingat dari begitu banyak penelitian di ranah komunikasi yang menunjukkan bahwa kemampuan berpikir kritis individu di Indonesia masih lemah dalam menganalisa pesan di sebuah *channel* komunikasi (media sosial). Misalnya saja ketika dilihat dari berbagai tayangan televisi di Indonesia yang masih didominasi acara-acara yang sifatnya menghibur saja seperti sinetron, infotainment, live music, acara komedi, acara mistis dan lain sebagainya. Paling tidak gerakan literasi media mengikis kesenjangan digital yang terjadi selama ini di Indonesia, paling tidak kesenjangan dalam dua hal yaitu:

---

<sup>16</sup> Rahardjo, Turnomo, *Op.Cit*, hlm. 14.

<sup>17</sup> Rahardjo, Turnomo. *Op.Cit*, hlm. 15-17.

1. Pemanfaatan internet yang belum maksimal. Dengan jumlah pengguna internet terbesar di dunia, masyarakat Indonesia belum bisa memaksimalkan penggunaan internet. Ambil saja contoh, penggunaan facebook dan twitter yang hanya digunakan untuk update hal-hal yang tidak produktif. Padahal seharusnya sebagai negara terbesar ketiga pengguna facebook, masyarakat Indonesia bisa memanfaatkannya secara lebih serius untuk bisnis maupun periklanan. Dengan begitu banyak industri kreatif yang muncul dan berjalan sehingga bisa membantu perekonomian negara.<sup>18</sup> Data dari New Web Foundation tahun 2016 menyebutkan bahwa 97% perempuan menggunakan media sosial, tapi hanya 48% saja yang menggunakan media sosial untuk memperluas jaringan dan hanya 21% yang menggunakan internet untuk mencari informasi penting seputar kesehatan, bantuan dan transportasi.
2. Infrastruktur teknologi informasi dan komunikasi yang belum memadai. Belum semua masyarakat Indonesia bisa mengakses internet. Hal ini dikarenakan dua hal yaitu letak geografis Indonesia yang cukup sulit karena terdiri dari pulau-pulau dan kemampuan ekonomi setiap individu yang belum merata. Data dari New Web Foundation tahun 2016 menyebutkan bahwa hanya ada 39% perempuan yang tinggal di lingkungan miskin perkotaan bisa mengakses internet.

Diharapkan gerakan iterasi media kemudian memunculkan sebuah generasi yang memiliki karakteristik sebagai berikut :

1. Lebih kritis dan memiliki kepercayaan diri yang tinggi untuk mengubah kondisi sosial lingkungannya.
2. Menurut Sullivan <sup>19</sup>generasi Y ikut mengontrol dan terlibat dalam proses produksi muatan-muatan yang ada di dunia maya. Aplikasiaplikasi media sosial seperti twitter, youtube, Instagram dan facebook tidak dapat berdiri sendiri tanpa adanya masukan (input) dari penggunanya. Perusahaan-perusahaan tersebut menyediakan sebuah cara agar konsumennya dapat menciptakan, menyimpan, dan mendistribusikan muatan medianya.

---

<sup>18</sup> Hidayat, Wicaksono Surya. *Di Indonesia, Pemanfaatan Media Sosial Belum Maksimal*. Diakses di <http://tekno.kompas.com/read/2012/07/13/14003694/di.indonesia.pemanfaatan.media.sosial.belum.maksimal> pada tanggal 24 Agustus 2017.

<sup>19</sup> Sullivan, John L.. *Media Audiences Effects, Users, Institutions, and Power*. (USA: Sage, 2012), hlm. 217-219.

## D. Media, Toleransi dan Perdamaian

Media sosial pada hakikatnya bukan hanya semata deretan huruf maupun gambar tanpa makna. Tetapi lebih dari itu, media juga bertindak sebagai pembawa pesan yang sangat efektif, berdasarkan makna yang diinginkannya. Tidak hanya sebagai medium atau mediator, media juga dapat menempatkan diri sebagai pelaku dalam mendefinisikan realitas sosial yang tampak dan memilih isu apa yang dianggap penting dan relevan. Fenomena ini dapat kita lihat secara kasat mata dengan makin beragam dan canggihnya industri media sosial dengan sajian berbagai macam informasi yang melimpah ruah.

Kualitas informasi dalam media sosial inilah yang merupakan tuntutan etis dan moral penyajian media massa saat ini. Misalnya bagaimana ketika terjadi konflik, media atau pers kemudian seharusnya membuat dan memberikan informasi yang seimbang, sehat, serta menenangkan suasana dan bukannya malah memanas-manasi atau memprovokasi publik untuk ikut memperuncing sebuah konflik. Idealnya, pers atau media seharusnya menyediakan informasi yang jujur, jernih dan seluas mungkin mengenai apa yang layak dan perlu diketahui oleh masyarakat sehingga dapat membantu meredakan dan menyelesaikan konflik. Meskipun juga tidak dapat dipungkiri “kebanyakan” media masih saja memberitakan fakta-fakta terkait konflik dengan “membabi buta” dengan sedikit sekali filter yang digunakan.

Media sosial pada kenyataannya media saat ini tidak dapat dipungkiri bahwa bukan hanya mengusung fungsinya sebagai kontrol sosial, tetapi sekaligus juga memiliki fungsi-fungsi lainnya, yang harus berkompetisi antar media satu sama lain. Maka ada ruang kosong di media massa yang disebut medan kontestasi. Sebuah medan yang dijadikan ruang pertarungan antara idealisme dan akumulasi capital (terkait dengan berbagai bentuk iklan). Selain itu ruang kontestasi tersebut terkait juga dengan kepentingan politik di internal masing-masing media, dimana sidang redaksi yang terdiri dari para pimpinan mulai dari unit terkecil (editor) sampai pemimpin redaksi yang pandangannya tentang banyak hal tak bisa diseragamkan. Sehingga sidang redaksinya sekaligus menjadi ruang negosiasi, dan sering kali, yang paling menentukan pada akhirnya adalah yang paling tinggi posisinya.

Dalam kondisi tersebut, yang jelas saat ini media sosial telah menjadi sebuah kekuatan besar, yang disebut pula kekuatan “keempat” (*the fourth estate*) di luar kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif. Catatan AJI (2011) menyebut bahwa terdapat 1.076 media cetak, 1.248 stasiun

radio (namun catatan PSSNI akhir tahun 2010 mencatat, 2.590 stasiun radio terdaftar di kementerian Komunikasi dan Informasi), dan 76 stasiun TV (yang mengajukan izin 176), serta situs berita yang kian menjamur. AJI memperkirakan, media massa menyerap sekitar 40.000 jurnalis. Di luar itu, harus diperhatikan juga perkembangan sosial media, karena kemampuannya membangun pendapat umum dan menggerakkan massa. Berdasarkan data Kementerian Komunikasi dan Informasi mencatat sekitar 45 juta pengguna Internet Menurut data Internet World Stats (2012), pada Desember 2011, jumlah pengguna Internet di Indonesia sekitar 55 juta, dibandingkan dengan tahun 2000, yang hanya dua juta orang. Kementerian Komunikasi dan Informasi memperkirakan pengguna Internet akan mencapai 100 juta. Pengguna facebook, berdasarkan data Kementerian Komunikasi dan Informatika, berjumlah 43,06 juta, dan twitter sekitar 19,5 juta. Jumlah itu akan terus meningkat. Menurut riset AC Nielsen tahun 2009, market share media cetak akan terus menurun.

Dapat dibayangkan jika seluruh potensi media tersebut tidak membawakan kumpulan berita yang tidak berseiringan dengan ide gerakan pencerdasan, perdamaian dan kesatuan dalam kehidupan bermasyarakat, malah lebih banyak datang dengan berita-berita yang tidak ideal dan akurat, mengarahkan kepada konflik berkepanjangan, serta pembodohan dan tipu muslihat sebuah kepentingan. Di tengah kesadaran pendidikan berteknologi masyarakat yang masih sangat rendah, tentu hal ini sesuatu yang sangat mengkhawatirkan. Maka Perbaikan kualitas komunikasi dan informasi yang diliput media massa melalui berbagai upaya kampanye dan perluasan aktivitas komunikasi perdamaian atau jurnalisme damai menjadi sangat dibutuhkan. Sebab dapat membantu perbaikan situasi konflik dan krisis yang terjadi sehingga dalam hal ini media massa akhirnya dapat menjadi salah satu alternatif solusi dalam meredam dan membantu menyelesaikan konflik yang sedang terjadi.<sup>20</sup>

Dalam memberitakan sebuah konflik, media massa seharusnya lebih menekankan pada penggunaan prinsip "*peace journalism*/jurnalisme damai" daripada "*war journalism*/jurnalisme perang". Jurnalisme damai diartikan sebagai jurnalisme yang berdiri di atas nama kebenaran yang menolak propaganda dan kebohongan dimana kebenaran dilihat dari beragam sisi tidak hanya dari sisi "kita". (Galtung dalam Oktarianisa,

---

<sup>20</sup> Bend Abidin Santosa, *Jurnalisme Damai dan Peran Media Massa dalam Mengatasi Konflik di Indonesia*, Jurnal Komunikasi Islam | Volume 06, Nomor 02, Desember 2016, hlm. 88.

2009). Pengertian tersebut dapat ditafsirkan bahwa dalam menampilkan berita yang mengandung konflik, pihak-pihak yang terlibat dalam konflik diberikan kesempatan untuk mengemukakan permasalahan dari sudut pandang mereka masing-masing sehingga tidak ada bias dan keberpihakan dari jurnalis maupun media massa yang menampilkan permasalahan tersebut. Adanya prinsip keadilan dan berimbang dalam penyajian berita konflik juga mencegah jurnalis dari tuduhan melakukan propaganda.

Hal ini dapat dicontohkan dengan beberapa *headline* dengan prinsip jurnalisme damai yang dapat meredam konflik misalnya, dalam konflik antar suku media memberikan judul beritanya “Warga Kwamki Lama Deklarasi Tolak Perang Suku ” (liputan6.com, 10 Mei 2016), Anggota DPR minta penyelesaian konflik Tanjungbalai secara bijaksana (antaranews.com, 2 Agustus 2016), Tjahjo minta Pemprov Sumut cegah konflik di Tanjungbalai meluas (merdeka.com, 31 Juli 2016), Sutiyoso Pastikan Konflik di Tanjungbalai Tak Meluas (tribunnews.com, 30 Juli 2016) dan sebagainya. Sebaliknya, *headline* dengan prinsip jurnalisme perang yang hanya menampilkan akibat-akibat yang terjadi maupun pernyataan yang semakin memperuncing konflik misalnya, Dua orang tewas dan 95 rumah dibakar di Tolikara (bbc.com, 26 April 2016), Konflik di Tolikara, 2 Tewas, 95 Rumah Terbakar (beritasatu.com, 24 April 2016), Selain Tanjung Balai, Medan Juga Rawan Konflik Sosial (okezone.com, 2 Agustus 2016) dan lain-lain.

Ketika berbicara mengenai kualitas media, maka akurasi berita atau informasi menjadi hal sangat penting, terutama ketika menyadari bahwa harus berhadapan dengan masyarakat yang masih gagap dalam pendidikan teknologi. Di tengah terpaan informasi yang tidak akurat di media sosial belakangan ini, hanya sekitar tiga dari sepuluh responden yang mengaku selalu memeriksa kebenaran informasi yang diterimanya. Selain karena literasi bermedia khalayak yang masih rendah, masalah juga muncul dari sisi media itu sendiri. Mengembangkan pendapat umum berdasarkan informasi yang akurat dan benar merupakan peran lain dari pers yang agaknya juga menghadapi tantangan tak mudah. Media massa pers yang melebar ke ranah digital kerap kali harus sedikit mengesampingkan akurasi demi mengejar aspek kecepatan dan aktualitas.

Secara umum, akurasi berita yang hanya bisa dihasilkan melalui kerja jurnalistik yang profesional masih menjadi milik media-media konvensional, terutama media cetak (koran) yang memiliki jarak waktu dengan peristiwa yang diberitakan. Masalah tersebut sebenarnya disadari oleh publik, bahwa







media digital jauh kualitasnya dari media cetak, disebabkan tuntutan kecepatannya dalam menyajikan berita menjadikannya kurang bisa dipercayai kebenarannya. Hanya 16,3 persen publik yang percaya pada akurasi portal berita daring dan media sosial. Meski demikian, 31,8 persen publik tetap memilih berita dari kanal digital yang justru kurang dipercaya tersebut. Media digital menjadi pilihan karena menawarkan kemudahan akses yang cepat dan murah melalui berbagai perangkat telepon pintar.

Tantangannya sangat jelas bahwa memang akurasi dan aksesibilitas tampaknya akan selalu menjadi dua hal yang tidak bisa didapatkan sekaligus. Di satu sisi, publik sangat haus akan informasi yang akurat dan kredibel. Namun di sisi lain, publik juga tidak ingin merasa direpotkan dalam meneliti dan mengakses berita secara menadalam. Apalagi kemudahan akses yang ditawarkan oleh *platform* digital media menjadi harga yang sulit dibeli atau dilawan oleh *platform* konvensional, demikian sebaliknya. Akibatnya, perspektif dan opini publik dengan nalar pendidikan teknologi yang masih rendah tersebut, menjadi sangat mudah terseret ke dalam cara pemahaman atas suatu peristiwa berdasarkan informasi media sosial yang kerap saling bersilangan dan berpihak dalam versinya masing-masing.

Setidaknya dari riset yang dilakukan oleh Arita Nugraheni, mengenai penilaian responden terhadap media massa, menunjukkan fakta bahwa sebagai besar masyarakat melihat bahwa media massa belum mampu menjaga kerukunan dan persatuan bangsa. Aksi massa dan sentimen primordial yang belakangan ini terjadi menuntut peran pers untuk menghormati kebinekaan seperti yang tertuang dalam Undang-Undang Nomor 40 Tahun 1999 tentang Pers. Namun, ada kesan sebagian media massa masih belum mampu mempraktikkan jurnalisme damai yang berorientasi pada penyelesaian konflik. Selain mengembalikan orientasi profesionalitas jurnalis untuk kedamaian dan keutuhan bangsa, tantangan pers saat ini juga harus menjalankan tugas di tengah ancaman pihak luar. Sebanyak 41,2 persen publik menyatakan, pers masih belum terbebas dari ancaman dalam mencari dan menyajikan berita. Menurut pengamatan publik, ancaman terbesar bagi awak pers kini justru datang dari pihak-pihak di luar pemerintah (65,7 persen), seperti politisi, organisasi masyarakat, dan masyarakat. Sementara ancaman pemerintah dinilai oleh sekitar 20 persen responden.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Arita Nugraheni, *Media Massa dalam pusaran konflik sosial*, dimuat di *Harian Kompas* pada 15 Mei 2017.

## Mengembangkan Jurnalisme Damai

Jurnalisme damai di Indonesia mulai menjadi sebuah wacana baru ketika terjadi konflik besar antar agama di Ambon, yang kemudian disusul konflik-konflik lainnya yang juga atas dasar konflik SARA. Dalam hal ini jurnalisme damai bukanlah lawan dari jurnalisme perang, melainkan alternatif yang disodorkan karena seringnya jurnalis mengalami *conflict of interest* dalam pembuatan laporan. Sebelum diwacanakan di Indonesia, jurnalisme damai sebenarnya telah berkembang di dunia sejak awal tahun 1970-an, dan disosialisasikan secara intensif di berbagai negara di dunia, khususnya di wilayah-wilayah konflik mulai akhir tahun 1980-an. Jurnalisme damai diharapkan menjadi salah satu referensi bagaimana seorang jurnalis mentransformasikan fakta dan realitas sebagai realitas media. Bahwa media dan jurnalis mempunyai kebebasan berekspresi adalah hal yang tidak bisa dibantah, apalagi setelah sekian lama diberangus oleh Negara dan agen-agensinya melalui penyuluhan, pendidikan dan sensor.

Jurnalisme damai berkembang berangkat dari asumsi bahwa di dalam situasi di mana konflik dan kekerasan berlatar belakang etnis, agama, antar golongan, terus-menerus terjadi, maka jurnalisme tidak bisa lagi digunakan secara naif. Jurnalisme media harus mampu memberikan alternatif yakni bagaimana jurnalis kemudian bekerja di dalam situasi yang penuh risiko, tidak hanya terhadap dirinya, tetapi terutama terhadap masyarakat luas, sehubungan dengan apa yang ditulis dan dipublikasikan melalui media massa tempatnya bekerja. Mengapa begitu? Karena ia harus mempertimbangkan dampak dari tulisan-tulisannya terhadap masyarakat luas. Berbeda dengan jurnalis asing yang memahami fakta konflik di suatu negeri seperti melihat peristiwa di dalam kotak kaca, sebagai jurnalis yang merupakan warga negara Indonesia asli, harus merasa berada di dalam kotak kaca tersebut. Dalam konflik, identitas manusia adalah pertarungan.

Praktik jurnalisme damai lebih berat, karena membutuhkan begitu banyak sumber, termasuk penggalian sejarah sosial, ekonomi, politik, budaya secara komprehensif untuk memahami fakta yang terjadi. Artinya, unsur *why* (mengapa) dan *how* (bagaimana) dari 5W+1H harus lebih dieksplorasi. Sebagai *notion jurnalisme* pada umumnya, jurnalisme damai juga menggunakan *cover both sides* sebagai acuan yang tidak boleh ditinggalkan. Seluruh fakta dipaparkan secara komprehensif, dari semua sisi. Narasumber diambil dari banyak pihak secara seimbang, akan tetapi mindset jurnalis dikerangkai oleh seluruh kehendak untuk menyelesaikan konflik atau persoalan dengan cara damai.



Jurnalisme damai juga sering disebut sebagai jurnalisme dengan analisis konflik, karena dalam menjalankan tugasnya, jurnalis perlu memiliki pengetahuan untuk melakukan analisis konflik. Dengan melakukan analisis konflik jurnalis diharapkan dapat menghindari tindakan-tindakan yang dapat memicu konflik terbuka. Tindakan yang harus dihindari adalah (1) penggambaran bahwa konflik hanya terdiri dari dua pihak yang bertikai dengan suatu isu tertentu; (2) hindari perbedaan tajam antara “kita” dan “mereka”, karena bisa digunakan untuk menciptakan perasaan bahwa “pihak lain” adalah ancaman. Keduanya juga merupakan pembenaran terjadinya kekerasan; (3) hindari memperlakukan konflik seolah-olah hanya terjadi pada saat dan di tempat kekerasan terjadi; (4) hindari pemberian penghargaan kepada tindakan atau kebijakan dengan kekerasan hanya karena dampak yang terlihat; (5) hindari pengidentifikasian suatu kelompok hanya dengan mengulang ucapan para pemimpin mereka atau pun tuntutan yang telah dikemukakan; (6) hindari pemusatan perhatian hanya kepada pihak-pihak yang bertikai; (7) hindari pelaporan yang hanya menonjolkan unsur kekerasan karena akan mendorong terjadinya spiral kekerasan; (8) hindari penggunaan kata-kata yang sensasional atau bombastis; dan (9) hindari labelisasi pada pihak-pihak yang berkonflik.

Dalam hal ini Facebook dan Yayasan Cinta Anak Bangsa (YCAB Foundation) pernah menggelar sebuah program *Think Before You Share* pada November 2017 hingga Juli 2018, sebagai upaya mewujudkan kondisi media atau jurnalis yang damai. Program ini menysasar siswa Sekolah Menengah Atas (SMA). Facebook pun merilis modul untuk siswa, guru dan orang tua. Setidaknya ada 21 ribu siswa SMA, guru, dan orang tua yang dilibatkan dalam program ini. Sebab, Kepala Kebijakan Publik Facebook Indonesia Ruben Hattari berpendapat bahwa ketiga kelompok sosial ini saling memengaruhi dalam satu ekosistem.

Berdasarkan hasil Survei yang dilakukan Nielsen<sup>22</sup> menunjukkan bahwa pengguna Internet di Indonesia memang didominasi oleh generasi “awal” dengan usia 10–19 tahun dan generasi “milenial” (20–34 tahun) dengan masing-masing sebesar 34% dan 48%. Artinya, para pengakses Internet kebanyakan adalah pelajar. Dan berdasar survei Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) menunjukkan bahwa 60,6% generasi Z atau

---

<sup>22</sup> Utomo, Wisnu Prasetyo. *Konflik Sosial dan Literasi Media*. 2016 Diakses di <https://indonesiana.tempo.co/read/84952/2016/08/11/inusetya.1/konflikSosial-dan-literasi-media-wisnu-prasetyo-utomo> pada tanggal 24 Agustus 2017.

kelahiran 1995-2005 mengakses berita terkait politik melalui media sosial. Sebanyak 36% mengakses berita politik melalui internet, namun jarang. Sebanyak 22,3% sering mengakses berita politik melalui media sosial dan sisanya 2,3% sangat sering. (Baca juga: WhatsApp Tutup Ratusan Ribu Akun Jelang Pemilu di Brasil) Untuk itu, penting bagi pemerintah mengatasi peredaran berita atau informasi palsu (hoax) di media sosial. Sebab, 16,8% pemilih pemula sering berdiskusi mengenai politik melalui media sosial ataupun secara langsung. Prosentase itu lebih tinggi dibanding pemilih usia di atas 24 tahun, hanya 15,1% yang sering berdiskusi politik.

Harapannya, modul dan literasi digital yang diterbitkan dalam program tersebut dapat mengurangi beredarnya konten negatif seperti informasi palsu atau hoaks, terutama menjelang pemilihan umum (Pemilu). "Tujuannya, bagaimana ketika mereka menerima konten, bisa berpikir kritis dan menggunakan empatinya," ujar dia di Pacific Place, Jakarta, Senin (22/10). Ia menjelaskan, program ini fokus menyasar kelompok usia 16-24 tahun. "Kalau kami mau mendapat sasaran paling atraktif atau dampak optimal, ya (menyasar) rentang usia tersebut," kata Ruben. Sekretaris Jenderal YCAB M. Farhan menambahkan, program ini tidak spesifik bertujuan untuk mengatasi hoaks terkait Pemilu. "Fokus meningkatkan kemampuan digital (dalam menanggapi) berbagai isu. Kami juga khawatir karena ada beberapa konten salah yang dibalut dengan agama," kata dia.

Secara spesifik, modul untuk guru akan membahas terkait cara yang bisa dilakukan untuk memperkuat kemampuan berpikir kritis dan meningkatkan empati siswa. Bagi orang tua, modul berisi tentang model pengasuhan berbasis tolok ukur yang dapat membantu remaja untuk bijak menggunakan media sosial. Setidaknya penyuluhan memakan waktu dua jam. Direktur Pendidikan Agama Islam Ditjen Pendidikan Islam Kementerian Agama Imam.

Syafi'i menyampaikan, konten negatif mudah sekali tersebar di era digital ini. Yang berbahaya, seseorang bisa meyakini suatu konten benar jika itu yang pertama kali ia lihat atau yang paling sering ia terima. Bukan hanya di sekolah umum, madrasah atau pesantren pun sudah terpapar internet termasuk konten negatif di dalamnya. "Tugas kami bagaimana ini kami arahkan pada sisi positif. Di era digital, menyebarkan fitnah itu mudah. Ini tidak sesuai dengan ajaran agama," katanya.

## BAB VII

### MEMBANGUN INTEGRASI KEBANGSAAN DALAM BINGKAI KERAGAMAN AGAMA

Secara umum, hubungan antaragama di Indonesia sebenarnya berjalan baik di hampir seluruh wilayah Indonesia, meskipun tidak bisa dipungkiri masih ada beberapa masalah. Dalam beberapa tahun terakhir misalnya, ada sumber-sumber ketegangan dalam hubungan antarkomunitas agama, yang tidak jarang berubah menjadi kekerasan. Kekerasan komunal tersebut terbukti lebih hanya karena melibatkan komunitas-komunitas beda agama dalam skala besar, maka kemudian disebut sebagai konflik karena hubungan agama. Seperti di beberapa kasus yang terjadi di sekitar tahun 1998, yang terbukti dalam banyak riset sebenarnya bukanlah murni konflik agama. Adapun saat ini, dua jenis kasus utama yang sering muncul adalah lebih karena persoalan politisasi agama dan wacana penyesatan (yang bernuansa ekonomi politik), baik terhadap kelompok dalam suatu agama ataupun kelompok-kelompok keagamaan baru. Ketegangan-ketegangan seperti itu dalam banyak kasus mengarah pada penggunaan kekerasan oleh kelompok-kelompok masyarakat tertentu, yang kemudian mengatasnakan konflik hubungan agama.

Artinya perlu ditegaskan, bahwa ketegangan-ketegangan tersebut bukan sekadar ketegangan antarkelompok agama tertentu. Sering kali negara dalam hal ini memiliki andil yang cukup besar. Salah satu andil pemerintah adalah dalam penegakan hukum yang tidak tegas atau terlambat; selain itu, beberapa kebijakan publik juga tidak selalu membantu. Sebagai contoh yang cukup mencolok adalah UU Pencegahan dan Penodaan Agama yang lahir pada tahun 1965, tetapi terus dipakai hingga kini ketika masa sudah berubah, yang diperkuat dengan putusan Mahkamah Konstitusi pada 2010. Pemerintah tentu tidak bisa dikatakan tidak berbuat apa-apa. Ada upaya revisi peraturan, meskipun tak selalu kondusif untuk hubungan antaragama. Dalam hal rumah ibadah, meskipun pada tahun 2006 ada revisi peraturan, tetapi kasus-kasus baru masih sering muncul setelahnya. Juga pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), yang dimandatkan oleh

peraturan tersebut dan diharapkan menjadi instrumen penting jaminan beribadah, belum sepenuhnya efektif, kecuali dalam beberapa kasus; bahkan dalam beberapa kasus lain, justru membuat masalah baru.<sup>1</sup>

Secara umum, sejak akhir tahun 1980-an, harus diakui bahwa ada isyarat menguatnya peran agama dalam peristiwa sehari-hari di ruang publik maupun dalam politik internasional. Ini merupakan fenomena umum yang terjadi di seluruh dunia dan melibatkan komunitas banyak agama. Kesadaran masyarakat pascaperistiwa terorisme atas nama agama pada 9 September 2001 semakin memperkuat perasaan urgensi isu ini. Keragaman dan persoalan telah menjadi isu penting di hampir semua negara, baik negara maju maupun berkembang, bahkan termasuk di negara-negara yang untuk waktu lama agama berhasil "dijinakkan" dengan mendorongnya ke ruang privat semata. Konteks lokal dan global itulah yang mewarnai persoalan keragaman kita saat ini, khususnya keragaman agama.

Dinamika masyarakat dalam sebuah relasi agama dengan budaya ekonomi serta politik, secara sosiologis menjadi seperti apa yang disebut dalam teori struktural fungsionalisme. Sehingga penjelasan mengenai perilaku keagamaan umat bergama kemudian didasarkan pada perspektif struktural fungsional, terutama analisis fungsional sebagaimana dikemukakan oleh Talcott Parson. Perspektif struktural fungsionalism memandang bahwa dalam suatu sistem sosial terdapat kecenderungan untuk melaksanakan suatu fungsi tertentu yang dibutuhkan untuk kelangsungan hidup masyarakat. Oleh karena itu, analisis sosiologis berusaha meneliti struktur sosial yang melaksanakan fungsi untuk memenuhi kebutuhan sistem sosial. Salah satu proposisi yang paling penting dari fungsionalisme adalah bahwa dalam sistem akan selalu ada proses reorganisasi dan kecenderungan untuk menciptakan keseimbangan (*equilibrium*).

Dalam menganalisis bagaimana sistem sosial memelihara dan menciptakan keseimbangan, para fungsionalis cenderung menggunakan nilai yang dianut dan diterima secara umum oleh masyarakat sebagai salah satu konsep utamanya. Penekanan atas nilai ini merupakan ciri terpenting dari teori fungsionalism setelah menekankan analisis atas saling ketergantungan sistem dan untuk menciptakan keseimbangan.

---

<sup>1</sup> Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia Program Studi Agama dan Lintas Budaya* (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Penerbit Mizan, 2011), hlm. 123.

Agama sebagai salah satu sub sistem dari sistem sosial dalam pandangan strukturalis dibutuhkan untuk memberikan nilai yang dapat dianut bersama dalam komunitas tarekat. Oleh karena itu, untuk menjaga keseimbangan dalam masyarakat diperlukan adanya katup pengaman yang dapat menjaga keseimbangan dalam sistem sosial, baik secara budaya, ekonomi dan politik. Struktur katup pengaman (*safety valve structures*) ialah salah satu mekanisme kontrol sosial yang dapat dipakai untuk mempertahankan kelompok dari kemungkinan konflik sosial<sup>2</sup> Dengan demikian, kemungkinan terjadinya disintegrasi sosial antara institusi sosial lainnya dapat dihindari.

### **A. Penguatan Jaringan Dan Integrasi Sosial**

Menelusuri “ruang kosong” diantara agama, konflik dan integrasi sosial pasca konflik-konflik besar yang terjadi di Indonesia, diharapkan akan dapat memberi informasi dan menjelaskan hubungan antarumat beragama pasca konflik dan upaya-upaya penyelesaian konflik dalam rangka mewujudkan integrasi pasca konflik. Ikhtiar tersebut sebagai bentuk mengupayakan hubungan antarumat beragama yang lebih baik dan mewaspadai kemungkinan-kemungkinan dijadikannya agama sebagai “alat” untuk kepentingan-kepentingan tertentu yang dapat menimbulkan konflik berkelanjutan yang merugikan kehidupan beragama. Dengan demikian pada bagian ini diharapkan tidak saja penting untuk memahami mengenai konflik, namun juga penting bagi pemberian informasi baru yang dapat digunakan umat beragama mencapai integrasi sosial, dalam hal ini di antara suatu agama dan agama-agama lain dan institusi-institusi agama lainnya. Dalam hal ini kelompok, organisasi dan institusi agama berpacu mewujudkan fungsinya sebagai kontrol sosial sekaligus penjamin terjadinya integrasi sosial dan solidaritas di tengah masyarakat majemuk, sehingga kehadiran institusi agama, pemimpin dan elitnya dapat menjadi model, kreator dan teladan dalam hal mengupayakan kerukunan dan integrasi sosial.

Lalu bagaimana proses membangun jaringan integrasi sosial pasca konflik. Dan, bagaimana peran agama dalam upaya mewujudkan integrasi sosial tersebut. Berdasarkan teori yang dikembangkan oleh Weber dan kaum Weberian (dalam Sanderson, 1995) menyatakan fenomena munculnya

---

<sup>2</sup> Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1990), hlm. 61.

konflik tidak sekadar disebabkan oleh adanya ketimpangan sumber daya ekonomi atau produksi saja sebagaimana yang disinyalir oleh berbagai pihak selama ini. Dalam hal ini Weber (1995) menekankan bahwa konflik terjadi di masyarakat dengan cara yang jauh lebih luas dari sekadar hal-hal tersebut. Walaupun demikian Weber juga mengakui bahwa sumber daya ekonomi merupakan ciri yang paling mendasar dalam kehidupan sosial.

Karl Deutch (1957) mengatakan bahwa integrasi harus berjalan "normal" mengalir dengan secara damai dan berlangsung secara sukarela. Integrasi dipandang sebagai unit-unit yang sebelumnya terpisah kemudian mampu menciptakan hubungan-hubungan independensi dan secara bersama menghasilkan unsur-unsur suatu sistem yang tidak bisa mereka hasilkan ketika mereka saling terpisah. Durkheim (Johnson, 1986:181-188) dalam studi tentang integrasi sosial menjelaskan bahwa integrasi sosial dapat terwujud jika terjadi saling ketergantungan antara bagian yang terspesialisasikan. Dalam hal ini solidaritas didasarkan atas kesamaan dalam kepercayaan dan nilai saling tergantung secara fungsional dalam masyarakat yang heterogen.

Kesamaan dalam kepercayaan dan nilai ini akan memberi kesadaran kolektif untuk menciptakan kesatuan. Durkheim (dalam David, 1972:382) membedakan integrasi sosial atas dua kategori. *Pertama*, integrasi normatif dalam perspektif budaya. Integrasi ini menekankan solidaritas mekanik yang terbentuk melalui nilai dan kepercayaan membimbing masyarakat dalam mencapai sukses. *Kedua*, integrasi fungsional dengan menekankan pada solidaritas organik, yaitu solidaritas yang terbentuk melalui relasi saling tergantung antara bagian atau unsur yang tergantung dalam masyarakat. Dalam hal ini Durkheim menekankan pembagian kerja dengan tidak saja mempertimbangkan faktor ekonomi melainkan juga faktor moral atau nilai agama.

Sunyoto Usman (1995), menyebutkan integrasi adalah suatu proses ketika kelompok-kelompok sosial tertentu dalam masyarakat saling memelihara dan menjaga keseimbangan untuk mewujudkan kedekatan hubungan sosial, ekonomi dan politik. Dalam konteks tersebut integrasi bukanlah untuk menghilangkan diferensiasi, karena yang terpenting adalah kesadaran untuk memelihara dan menjaga keseimbangan untuk menciptakan hubungan sosial yang harmonis. Artinya integrasi merupakan bentuk kontradiktif dari konflik, namun meskipun demikian integrasi dan konflik bukanlah dua hal yang harus dipertentangkan. Karena integrasi

bisa saja hidup bersebelahan dengan konflik, bahkan melalui konflik keseimbangan hubungan dapat ditata dan diciptakan kembali. Konsep yang ditawarkan tersebut mengisyaratkan bahwa integrasi tercipta melalui proses interaksi dan komunikasi yang intensif. Kelompok-kelompok sosial yang berintegrasi membangun sosial networks dalam suatu unit sosial yang relatif kohesif. Prasyarat integrasi yang ditawarkan oleh Usman, pertama, kesepakatan sebagian besar anggotanya terhadap nilai-nilai sosial tertentu yaitu bersifat fundamental. Kedua, saling ketergantungan di antara unit-unit sosial yang terhimpun di dalamnya untuk memenuhi kebutuhan ekonomi.

Kesepakatan mengenai nilai-nilai moral dan sosial tercermin dalam bagaimana posisi agama dalam konteks masyarakat Indonesia yang semakin berkembang, kemudian menjadikan sosiabilitas agama sebagai bagian dari katup pengaman bagi kelangsungan hidup mereka. Hal ini disebabkan oleh dua hal.

*Pertama* banyak manusia modern mencari pemuas bagi dahaga spritual mereka, di tengah individualisme dan materialisme. Misalnya agama Kristen yang lebih eksklusif terhadap spritualisme, yang kemudian terlihat banyak mengambil manfaat dari fenomena ini. Jauh sebelum itu, manusia modern jugabanyak yang berpaling ke Budhisme, Hinduisme dan lain sebagainya, karena terdorong untuk mencari nilai kehidupan baru yang lebih damai. Keadaan ini merupakan peluang bagi agama seharusnya membawakan nilai kedamaian mengalir dan berjejaring secara masif. Maka disayangkan ketika ada sebagian agama modern, termasuk Islam modernis yang *malah* dominan di masa kini bergerak menuju kepada kecenderungan “kering”, terlalu rasional, kaku, eksklusif dan berorientasi legal formalistik.<sup>3</sup>

*Kedua* adanya upaya belakangan ini yang berusaha menarik mundur kebudayaan Islam ke romantisisme abad kejayaan Islam, di mana Islam telah melahirkan suatu gerakan pemikiran tarekat dan tasawuf, sebagai cara untuk meng-*counter* kekeringan spritualisme di beberapa tahun terakhir. Pemikiran tasawuf yang bersifat positif yang dikembangkan akan memberikan alternatif cara hidup kerohanian yang sehat dan progresif, bukan spritualisme *dekaden* dan *eksesif* sebagaimana tampak dalam kecenderungan sementara penganut tarekat masa kini.

---

<sup>3</sup> Ahmad Najib Burhani, *Sufisme kota*, (Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. viii.

Sejalan dengan penelitian penulis sebelumnya yang menunjukkan bahwa salah satu kehidupan beragama dunia Islam yaitu kelompok tasawuf seperti kelompok-kelompok tarekat, ternyata dalam banyak hal mampu menjadi katup pengaman sosial bagi anggota kelompoknya atau masyarakat umum di sekitar kehidupan anggota kelompok tersebut. Dapat dilihat pada kegiatan halaqah-halaqah yang hampir setiap pengajian ada anggota jamaah yang dengan suka rela minta dibaiat sebagai jamaah Qadiriyyah baik datang secara pribadi maupun secara berkelompok dari satu rumpun keluarga. Mereka mengatakan bahwa "kami masuk tarekat karena merasakan langsung manfaat sejak masuk anggota jamaah tarekat Qadiriyyah seperti adanya ketenangan dan kekhusyukan dalam beribadah serta semakin menambah rasa ukhuwah Islamiyah, karena sesama pengamal tarekat ada ikatan-ikatan persaudaraan yang sangat dalam".<sup>4</sup>

Ikatan solidaritas sesama pengamal tarekat secara sosiologis akan semakin memperkuat integrasi sosial yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama dalam bentuk wirid dan zikir. Ikatan ini lebih mendasar dari pada hubungan kontraktual yang dibuat atas dasar persetujuan rasional, karena hubungan serupa ini mengandalkan sekurangkurangnya satu tingkat/derajat konsensus terhadap prinsip-prinsip moral yang menjadi dasar kontrak ini. Itulah sebabnya ritual baiat sangat disakralkan dan secara sosiologis merupakan dasar yang sangat fundamental dalam membangun kontrak sosial komunitas tarekat, sehingga terjalin hubungan simbiosis antara murid dengan mursyid dan memperkuat solidaritas baik kepada mursyid dan keluarganya maupun sesama pengamal tarekat. Itulah struktur pengaman sosial yang terbangun sehingga memperkuat integrasi sosial khususnya dalam komunitas tarekat.

Terdapat sisi lain dari hasil penelitian tersebut yang menggambarkan suatu bentuk katup pengaman sosial yang dapat diamati yakni ketika tarekat Qadiriyyah bersentuhan dengan persoalan-persoalan politik. Contoh kasus, ketika Annangguru Shaleh, salah satu pembesar tarikat, menyalurkan aspirasi politiknya kepada partai Golkar. Sebagian pengikutnya, awalnya dibuat bingung dalam memahami afiliasi politik tokoh tarekatnya, yang secara otomatis mempengaruhi pandangan politik mereka. Annangguru membiarkan saja proses kontroversial itu berkembang dalam bentuk

---

<sup>4</sup> Musfir Pababbari, *Katup Pengaman Sosial: Kajian Sosiologis Tarekat Qadiriyyah di Polmas Sulawesi Barat*, SOSIO-RELIGIA, Vol. 7 No. 3, Mei 2008.



konflik non realistik di dalam kelompok dan masyarakatnya, meskipun pada saat itu Annangguru telah mendapat banyak kritikan tajam dan penilaian yang cukup negative, baik dari kalangan pengamal tarekat maupun ummat Islam di Polmas pada umumnya. Asumsi masyarakat pada waktu itu bahwa kualitas iman seseorang dapat dilihat dari afiliasi politiknya kepada partai politik yang berasaskan Islam (saat itu hanya ada partai PPP sebagai partai Islam). Seseorang yang tidak mendukung partai Islam dinilai mempunyai kualitas iman yang rendah. Annangguru melawan stigma itu.

Ada hal yang lebih jauh dalam pandangan Annagguru mengenai "katup" pengaman sosial secara politik saat itu, yang dianggap melampaui asumsi masyarakat muslim yang masih sangat "rawan" konflik identitas, terutama identitas agama dan politik. Masuknya Annangguru dalam kancah politik praktis, dengan memilih partai nasionalis (bukan partai kafir) dianggap sebagai sebuah katup pengaman sosial bagi tarekat Qadiriyyah beserta pandangan-pandangan politiknya. Yang paling sederhana, dari peristiwa tersebut tarekat Qadiriyyah akan selamat dari kecurigaan-kecurigaan penguasa Orde Baru, sehingga secara politis tarekat Qadiriyyah dapat beraktifitas sesuai dengan ajaran yang dikembangkan dan tidak lagi mendapat tekanan fisik maupun psikis dengan alasan-alasan politis dari penguasa, dan pada sisi lain penguasa Orde Baru pada saat itu telah berhasil mendapatkan legitimasi sosial dari basis tradisional yang bertumpu pada komunitas tarekat.

Ciri kehidupan tarekat tersebut sebenarnya menjadi ciri umum di sebagian kehidupan muslim. Meskipun dalam bentuk yang berbeda-beda, kehidupan pesantren, kelompok kajian, aliran-aliran, mazhab-mazhab, hingga partai politik (Islam), memiliki ciri yang sama yaitu terbentuknya suatu ikatan solidaritas di antara sesama pengamalnya atau para pengikutnya. Ikatan sosial yang mengikat antara individu dengan kelompoknya itu lebih disebabkan karena adanya kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral dengan menyematkan kepada kekuatan guru atau tokoh sebagai poros utama dalam ajaran dan solidaritas mereka. Walaupun demikian tidak menutup kemungkinan terdapat variasi dalam hal perbedaan pandangan dalam hal-hal tertentu, namun satu kepercayaan yang sama merupakan dasar pokok integrasi sosial di antara mereka. Ikatan yang mempersatukan individu dan kelompok (institusi agama) tersebut merupakan salah satu bentuk solidaritas, yang dalam istilah Durkheim disebut sebagai solidaritas mekanik.

Sebagai jaringan sosial, walaupun secara individual tidak saling mengenal di antara mereka, namun dengan simbol-simbol yang digunakan mereka dengan cepat dapat beradaptasi dengan lingkungan yang mereka temui. Sebagai bagian dari pengikut, pada masing-masing individu menggunakan secara ketat symbol symbol kelompok, baik dalam bentuk symbol berupa benda-benda (bendera, stiker, pakaian, dan bahkan model tempat ibadah) maupun berupa symbol-simbol dalam bentuk kegiatan keagamaan seperti shalat tarawih 20 rakaat atau 11 rakaat, membaca basmalah surah al-fatihah ketika shalat, qunut, yasinan, kajian, dll). demikian pula hal lain seperti persoalan ekonomi dan politik yang menyangkut tentang afiliasi politik dan kebijakan ekonomi yang mereka inginkan.

Munculnya suatu mata rantai hubungan otoritas dalam kelompok-kelompok agama yang berpusat pada kharisma para guru dan tokoh agama, bukan semata-mata muncul dari basis sosial tertentu. Karena itu munculnya kepemimpinan kharismatik ini juga bersifat kliental sebagai produk hubungan elite tarekat dengan jama'ah. Di dalam suatu keadaan di mana jama'ah pada lapis bawah mengalami marginalisasi sosial, ekonomi dan politik yang memerlukan payung pelindung dalam mempertahankan hak hidupnya, pada sisi lain elite tarekat yang secara sosiologis telah mendapat legitimasi sosial dari pengikutnya mempunyai misi untuk melestarikan ajaran kelompok dari guru sebelumnya.

### **Katup Pengaman Melalui Jaringan Sosial Pendidikan Keagamaan**

Institusi keagamaan dengan segala elemen-elemennya yang tersebar luas dalam kehidupan masyarakat Indonesia, sangat berpeluang dijadikan sebagai surplus ajaran mengenai membangun kehidupan harmonis antar umat beragama di Indonesia. Sebab secara tidak langsung dunia ajaran agama sekaligus menjadi bagian dari dunia pendidikan bangsa pada umumnya, yang memang sejak awal diarahkan agar menyandarkan seluruh pendidikan tersebut kepada aspek ketuhanan berdasarkan sila pertama dari Pancasila. Pendidikan agama di sini diposisikan sebagai salah satu dari lima institusi pokok (*one of five basic institutions*) dalam suatu masyarakat, kelima institusi dimaksudkan adalah 1. Keluarga, yang berfungsi menjaga dan membimbing generasimuda di rumah 2. Ekonomi yang berfungsi menghasilkan dan mendistribusikan barang-barang, 3. Pemerintah yang berfungsi memberi, mengatur dan melindungi masyarakat, 4. Agama yang

bertugas menjawab permasalahan spiritualitas dan persoalan unknowledge, dan 5. Pendidikan yang berfungsi mendidik masyarakat.<sup>5</sup>

Dalam beberapa kasus konflik sosial yang bernuansa agama di Indonesia terbukti beberapa kali dapat diakhiri oleh umat beragama yang didukung oleh pimpinan-pimpinan agama. Upaya menangani konflik dilakukan dengan cara menghentikan massa yang brutal melalui kiai pimpinan pondok pesantren yang dituakan dan dihormati. Kiai meminta massa untuk menghentikan pengrusakan dan tindakan brutalnya. Perintah itu didengar massa dan akhirnya kerusuhan dapat diakhiri. Jika secara demografis Islam menduduki tempat mayoritas di dikenal mempunyai sifat fanatisme religius yang kuat. Hal tersebut ditandai dengan ketaatan yang besar warga masyarakat pada ulama sebagai pemegang otoritas di masyarakat. Kehidupan masyarakat ditandai dengan sentralnya pengaruh otoritas ulama. Secara struktural kokohnya pengaruh ulama tidak dapat dilepaskan dari perannya sebagai cultural broker yaitu, kemampuan untuk menghubungkan tatanan keagamaan dengan faktor lokal. Kiai atau ulama sering disebut sebagai agent of change dalam masyarakat. Berpusat dari peran Kiai sebagai guru dan ahli agama, maka para ulama sering kali memainkan peran penting dalam kehidupan sosial dan politik.

Pasca konflik di beberapa wilayah Indonesia umat beragama berusaha membangun integrasi atas dukungan pimpinan atau tokoh agama baik Islam maupun Kristen. Penyelesaian konflik dapat dilakukan dalam waktu yang relatif singkat. Mas'ood (1991:2) menjelaskan secara umum integrasi bisa diberi arti sebagai kondisi atau proses mempesatukan bagian-bagian yang sebelumnya saling terpisah. Proses ini berjalan melalui tahapan yang dilalui bersama, merupakan landasan bagi terselenggarakannya tahapan berikutnya. Beberapa gereja Kristen dan Katolik juga gereja-gereja lain beraliran Pentakosta, pondok pesantren dan pimpinan agama Islam dan Kristen mempunyai peran yang sangat besar dalam upaya pemulihan dan membangun integrasi dalam masyarakat pasca konflik.

Seperti misalnya, Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) mempunyai peran yang cukup besar dalam upaya penyelesaian konflik dan dalam menjalin hubungan kerjasama dengan beberapa Pondok Pesantren di Situbondo. Hubungan kerjasama ini tidak hanya terjadi secara temporer,

---

<sup>5</sup> Abdullah Idi, *Reformasi Perguruan Tinggi Islam: urgensi perubahan IAIN menjadi UIN bagi masyarakat Sumatera Selatan*, *Rekonstruksi dan Modernisasi Lembaga Pendidikan Islam*, (Kerjasama Corpus dan Global Pustaka Utama Yogyakarta, 2005), hlm. 24.

tetapi bersifat konstan. Relasi antara GKJW dengan beberapa pondok pesantren bukan terbatas pada hubungan formalitas saja, namun lebih pada hubungan pribadi, hubungan persaudaraan dengan para santri, kiai dan ulama di Situbondo. Hubungan kerjasama ini merupakan upaya untuk mengakhiri konflik dan membangun integrasi. Menurut Usman, integrasi merupakan bentuk kontradiktif dari konflik, namun meskipun demikian integrasi dan konflik bukanlah dua hal yang harus dipertentangkan. Karena integrasi bisa saja hidup bersebelahan dengan konflik, bahkan melalui konflik keseimbangan hubungan dapat ditata dan diciptakan kembali. Konsep yang ditawarkan tersebut mengisyaratkan bahwa integrasi tercipta melalui proses interaksi dan komunikasi yang intensif.

Kelompok-kelompok sosial yang berintegrasi membangun *social networks* dalam suatu unit sosial yang relatif kohesif. Komunikasi yang efektif tersebut telah dilakukan oleh warga gereja, dalam hal ini Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) dengan komunitas Pesantren dan umat Islam di Situbondo. Beberapa upaya lain yang ditempuh oleh Islam dan Kristen untuk membangun integrasi dalam masyarakat yaitu dengan dilakukannya pertemuan dan sarasehan-sarasehan secara rutin oleh Pendeta, Pastor dan Kiai, dalam rangka membicarakan masalah-masalah sekitar kehidupan beragama. Selanjutnya juga dilakukan langkah-langkah bersama untuk membuat kesepakatan perdamaian dan kerjasama kemanusiaan. Menarik, karena pemulihan hubungan ini tidak hanya berhenti pada tataran elite agama saja, namun juga melibatkan umat beragama secara keseluruhan. Warga gereja, khususnya Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) melakukan berbagai kegiatan bersama dengan para santri seperti, live in baik di gereja maupun di pondok pesantren bertujuan saling belajar tentang Islam dan Kristen, membuat program kegiatan bersama dan sebagainya.

## **B. Reformasi Budaya Ekonomi dan Politik**

Perjalanan bangsa ini telah menunjukkan betapa persoalan suku agama dan ras (SARA) telah menjadi perhatian para *founding Fathers* Indonesia sejak menjelang kemerdekaan. Diskusi dan dialog terus dilakukan dalam merumuskan butir-butir Pancasila yang dapat mencakup seluruh pemahaman anak bangsa. Tanpa adanya sikap dan perilaku toleransi bijaksana dan rukun agaknya mustahil rumusan Pancasila yang menjadi pedoman kehidupan berbangsa itu dapat disepakati. Adanya sikap toleransi, arif dan rukun terlihat pula oleh para tokoh pejuang Islam ketika bersedia menghilangkan kata syariat Islam dalam Piagam Jakarta. Belajar dari nilai-

nilai luhur yang diberikan pada pendahulu bangsa tersebut seharusnya anak didik/generasi sebagai pewaris dan penerus bangsa dapat melestarikannya sebagai upaya mewujudkan suatu masyarakat Indonesia yang damai, tentram arif dan berperadaban di masa yang akan datang.

Penting memahami kebhinekaan dalam *plural society* bangsa Indonesia, seperti yang telah diwariskan dan dicontohkan para pendahulu bangsa, karena didasari kenyataan bangsa ini yang tidak hanya sebagai bangsa yang besar dan strategis secara letak geografisnya, namun juga kaya akan sumber daya sosial dan alamnya. Bangsa ini akan sejahtera dan berperadaban apabila diisi oleh generasi yang juga menyadari pentingnya mengelola potensi masyarakat pluralistic tersebut menjadi suatu kekuatan pemersatu bangsa dengan kekuatan sumber daya manusia yang dimiliki.

Di masa Orde baru, upaya mempertahankan persatuan bangsa ini telah dilakukan dengan berbagai kebijakan strategis terkait soal toleransi sosial dengan ketentuan bahwa tindakan apapun yang mengarah kepada persoalan SARA harus dapat dihindari, dengan ancaman konsekuensi berat jika mencoba mendekatinya. Dalam hal ini pemerintahan Orde Baru tidak memperkenankan masyarakat untuk mendiskusikan topik apapun yang dianggap sensitive terhadap persoalan SARA. Dalam rangka keharmonisan hidup beragama, pemerintah menerapkan kebijakan toleransi. Mantan Menteri agama (1997-1983) Alamsyah Ratuprawiranegara, menerapkan kebijakan *trilogy kerukunan beragama*"

1. Toleransi antar penganut suatu agama tertentu
2. Toleransi antarpenganut agama berbeda
3. Toleransi antara penganut agama dan pemerintah.

Dalam hal ini setiap agama kemudian memiliki hak dan kewajiban yang sama dan tiap agama memiliki hari libur nasional. Negara berkewajiban memberi fasilitas terhadap kegiatan penganut agama melalui Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama). Di masa orde baru menunjukkan bahwa Indonesia menerapkan toleransi yang cukup positif.<sup>6</sup>

Pada orde baru toleransi etnis dan agama ada kecenderungan lebih stabil dibandingkan pada era reformasi. Bukan berarti secara keseluruhannya kemudian dipandang baik. Pemerintahan orde baru cenderung lebih stabil karena telah menerapkan kebijakan represif terhadap tindakan yang mengarah kepada persoalan SARA. Kebijakan represif tersebut terindikasi

---

<sup>6</sup> Maskuri Abdullah, *Op.Cit*, hlm. 178.

menyimpan banyak problematika tersendiri, sehingga banyak kalangan yang meski mengakui keberhasilan stabilitas di masa orde baru tersebut, tetapi tidak berharap Indonesia saat ini harus kembali menggunakannya.

Sedangkan pada era reformasi, pemerintah kemudian mendorong demokratisasi dan kebebasan politik. Di satu sisi menjadi sebuah langkah maju, namun di sisi lain terkesan malah menimbulkan “euphoria kebebasan” yang tak terbatas. Pantas diakui bahwa justru pada era reformasi, konflik sosial bernuansa etnis dan agama lebih menonjol dengan frekuensinya terutama disebabkan oleh faktor eksternal yang bertalian dengan ekonomi dan politik. Karena alasan ekonomi terjadi kasus perkelahian antar kelompok mencari nafkah di berbagai wilayah. Juga sering terjadi kerusuhan antarkampung di berbagai daerah hanya karena adanya alasan kesulitan ekonomi. Jelas bahwa persoalan kearifan dan kerukunan pada era reformasi ini terlihat cenderung melemah. Abdullah Idi (2007) mengatakan bahwa Indonesia sebagai bangsa pluralistik, di satu sisi, merupakan berkah dan kekayaan yang patut disyukuri. Di sisi lain sebagai bangsa pluralistic justeru dapat berakibat sebaliknya, telah memposisikan bangsa ini rentan terhadap ancaman disintegrasi sosial.<sup>7</sup>

Dalam perkembangan kemasyarakatan dan kebangsaan di Indonesia pada umumnya tampak bahwa semangat pluralisme kurang terkelola dengan baik yang mengakibatkan terganggunya katup-katup pengaman sosial (*safety-valves*). Akibatnya masyarakat kurang mengetahui bagaimana seharusnya menghargai realitas objektif yaitu kebhinekaan yang ada sehingga sikap budaya dan politik masyarakat tidak pernah mencapai tingkat kedewasaan yang optimal untuk berdemokrasi. Dalam berbagai aspek pembangunan, baik pemerintahan, ekonomi, sosial, pendekatan kuantitatif sering dikedepankan yang diterjemahkan sebagai demokrasi. Padahal esensi demokrasi lebih terletak pada kualitasnya, yakni bagaimana mendorong masyarakat dapat berpartisipasi dalam proses pembangunan bangsa, berdasarkan nilai-nilai kultural dalam masyarakat, seperti pentingnya saling menghargai.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Abdullah Idi, *Islam dan Pluralisme, Analisis Sosiologis-Keagamaan terhadap peranan umat Islam Indonesia, dalam memperkuat Integrasi Sosial*” malakah disampaikan pada pidato penguhan guru besar Sosiologi pada Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Fatah Palembang. 2016 hlm. 8.

<sup>8</sup> Richard M. Dauly, *Mewaspada Fanatisme Kesukuan, Ancaman Disintegrasi Bangsa*, (Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen agama RI, 2003), hlm. vii.

Dalam kehidupan masyarakat majemuk, upaya membangun moral, sikap saling menghargai dan damai sesungguhnya diharapkan akan muncul dari nilai-nilai agama. Namun kenyataannya ketika persoalan keagamaan telah bertalian dengan persoalan ekonomi dan politik, maka konflik sosial malah menjadi sulit dihindarkan. Bukan karena agamanya tetapi oleh faktor diluar agama itu sendiri. Mislanya dari faktor kesenjangan ekonomi. Dalam banyak kasus persoalan kesenjangan ekonomi, ruang kerja, pendapatan warga, daya beli, persaingan-persaingan bisnis, sering kali yang menjadi faktor terjadinya konflik di tengah masyarakat. Sebut saja kejadian pembakaran mushalla di Papua, yang terjadi tahun 2015, awalnya itu diduga sebagai konflik agama, akan tetapi ternyata lebih karena akibat dari persoalan kesenjangan ekonomi diantara penduduk asli papua yang mayoritas beragama Kristen dengan penduduk pendatang (nonpribumi) yang kebetulan mayoritas beragama Islam. Terlihat seperti konflik agama, karena yang terjadi adalah pembakaran rumah ibadah, namun setelah banyak riset dilakukan, terbukti bahwa persoalan utamanya bukan soal sentiment agama, tetapi masalah kesenjangan ekonomi. Kesenjangan ekonomi tersebut yang kemudian belakangan merasuki perasaan primordial keberagamaan mereka sehingga akhirnya menjadi konflik yang membawa nama agama.

Hampir di semua konflik yang terjadi di Indonesia, yang menjadi inti latar belakang terjadinya selalu ada kaitan dengan masalah kesenjangan ekonomi. Hal ini tidak dapat dipungkiri karena kesejahteraan ekonomi merupakan tolak ukur dari baik tidaknya kualitas hidup sebuah kelompok masyarakat. Dan apabila sebuah komunitas masyarakat mempunyai kualitas hidup yang baik, maka kemungkinan terjadinya sebuah konflik antar kelompok dalam komunitas tersebut sangat kecil sekali. akan tetapi, apabila kualitas hidup dalam sebuah komunitas masyarakat hanya didominasi salah satu ataupun beberapa kelompok, maka kemungkinan terjadinya sebuah konflik sangatlah besar.

Dominasi sebuah kelompok dalam komunitas masyarakat tidak dapat dipersalahkan. yang menjadi permasalahan adalah adanya kesenjangan diantara kelompok dalam komunitas tersebut. kesenjangan ekonomi merupakan hal yang sangat riskan dan berpotensi besar dalam memicu sebuah konflik. Hampir rata-rata seluruh konflik yang terjadi di Indonesia berawal dari permasalahan ekonomi. Perbedaan ras, agama, suku, warna kulit, kebudayaan, dan sebagainya hanyalah kedok yang dijadikan sebagai

alat legitimasi untuk menyerang kelompok tertentu. Padahal sesungguhnya yang menjadi pokok permasalahan adalah kesenjangan ekonomi diantara kelompok tersebut.

Demikian juga konflik-konflik besar lainnya yang pernah terjadi di tengah masyarakat Indonesia, diduga kuat berdasarkan riset-riset sosial yang ada, bahwa sebagian besar terjadi karena ketidakadilan ekonomi dan politik. Kedua hal ini membuat masyarakat merasa tertekan dan rawan menjadi pemicu konflik. Wakil Presiden Jusuf Kalla (JK), menjelaskan, sepanjang sejarah Indonesia setelah merdeka, sedikitnya telah terjadi 15 kali konflik besar. Dikategorikan sebagai konflik besar karena dalam sekali konflik memakan korban lebih dari 1.000 orang. Dalam salah satu seminar bertema "Merawat Perdamaian Belajar dari Resolusi Konflik dan Damai di Maluku dan Maluku Utara untuk Indonesia yang Bersatu, Berdaulat, Adil dan Makmur", Yusuf Kalla menyatakan bahwa 10 dari 15 konflik besar yang terjadi di Indonesia karena latar belakang ketidakadilan politik dan ekonomi di tengah masyarakat.

Konflik besar di Maluku, bagi banyak orang menyangka itu adalah konflik agama, padahal pada kenyataannya, konflik tersebut awalnya dari masalah ekonomi, tetapi kemudian yang muncul malah konflik yang mengatasnamakan agama. Pada saat itu masyarakat Maluku dikenal sangat tergantung kepada selain sector perikanan yakni rempah-rempah, salah satunya adalah cengkeh. Pada tahun 1992, mulai terjadi penurunan harga yang signifikan di sector harga buah dan biji cengkih. Harga yang berkembang di pasar mencapai Rp 10.000, tetapi harga yang diterima oleh petani cengkeh hanya sebesar Rp 4.000. hal ini lambat laun menimbulkan kesenjangan yang memunculkan kemiskinan dan berlangsung hingga sekian tahun. Di lain pihak, ada banyak pendatang yang datang ke Maluku yang sebenarnya di awal kedatangannya hanya pekerja kasar. Tetapi karena rajin bekerja, kemudian mengambil alih sector perekonomian di Maluku. Ini menambah terjal jurang kesenjangan di antara masyarakat pribumi dan non pribumi, yang kebetulan mereka berbeda agama. Faktor tersebut yang sebenarnya kemudian lebih dominan menjadi awal pemicu konflik sosial, yang selanjutnya bergerak mengikutsertakan konflik yang mengatasnamakan agama di dalamnya. Hampir serupa dengan yang terjadi dalam konflik di tempat-tempat lain, seperti Aceh, Sampit, Poso, Lampung dan lain-lain. Awalnya persoalan kesenjangan ekonomi tetapi kemudian menjalar menjadi konflik agama.



Demikian pula ketika melihat konflik agama yang sebenarnya berawal dari konflik-konflik politik yang kebetulan menggunakan symbol-simbol agama. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya bagaimana relasi agama dan politik di kehidupan masyarakat modern seperti Indonesia, acap kali memang menimbulkan gesekan-gesekan sosial di masyarakat. Munculnya sejumlah gerakan “politisasi agama” yang bersifat fundamntalis, sistem politik yang lebih terbuka, sistem pemilihan penguasa secara langsung, tingkat intelektual masyarakat Indonesia dengan nalar politik yang masih sangat “rendah”, sensitivitas primordial yang sangat tinggi, kemudian menjadi ruang eksploitasi kalangan elite politik dan tokoh agama yang terlibat dalam panggung politik nasional. Tidak heran jika sering kali fenomena kegamaan menajdi ajang politisasi yang selanjutnnya berkembang menjadi pragmatisme politik dan marjinalisasi di antara kelompok masyarakat, dan sekaligus menyuburkan politik identitas. Faktanya symbol-simbol identitas (etnik dan agama) terlihat menjadi alat mobilisasi yang paling menonjol dalam pelaksanaan pemilu dan pilkada di Indonesia. Hal ini tampak misalnya dalam riset Fox dan Menchik yang menunjukkan bahwa sebagian besar (65 persen) poster kampanye dalam Pilkada mengandung muatan yang menekankan pada dimensi identitas para kandidat dalam Pilkada.<sup>9</sup>

Apakah dengan demikian politik identitas tidak dapat ditolerir dalam demokrasi? Jawabanya adalah belum tentu. Politik identitas adalah hal yang tidak bisa sepenuhnya dihilangkan dalam demokrasi. Pembentukan aliansi politik berdasarkan kesamaan identitas, nilai, atau latar belakang adalah konsekuensi yang tidak bisa dihindarkan dalam demokrasi yang menjamin kebebasan. Bahkan bisa dibilang semua politik adalah politik identitas. bagi demokrasi dalam masyarakat yang plural bukanlah menghilangkan politik identitas dari kancah demokrasi, seperti Pilkada, tetapi menciptakan sistem kelembagaan yang bisa mencegah dampak negatif politik identitas. Demokrasi diyakini tetap bisa berhasil di negara yang plural asal tersedia desain politik yang dapat mencegah mobilisasi elektoral dengan menunggangi sentimen konflik sektarian. Selain itu juga dibutuhkan desain politik yang mendorong pembentukan koalisi aliansi kekuatan atau actor politik dari kelompok identitas yang beragam.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Colm Fox dan Jeremy Menchik, *The Politics of Identity in Indonesia: Results from Campaign Advertisements*, APSA 2011 Annual Meeting Paper.

<sup>10</sup> Benjamin Reilly, *Electoral System and Conflict Management Comparing STV and AV System*, National Centre for Development Studies, Cambera, 2012), hlm. 2.

## Upaya Reformasi Budaya Ekonomi dan Politik

Dibutuhkan sebuah upaya reformasi ekonomi politik yang dapat menciptakan iklim sosial yang damai, harmonis, berkemajuan dan saling menghargai di antara masyarakat. Dalam beberapa literatur, ada penekanan dalam masalah desentralisasi kekuasaan dari pusat ke daerah. Diharapkan dengan adanya desentralisasi kekuasaan dapat meningkatkan pertumbuhan kesejahteraan di daerah-daerah. Akan tetapi hal tersebut berbanding terbalik dengan apa yang diharapkan. Desentralisasi kekuasaan malah menjadi lahan subur bagi koruptor untuk memperkaya diri. Disinilah rawan terjadinya konflik dalam desentralisasi kekuasaan. Tingginya kesenjangan ekonomi antara pejabat pemerintah yang hidup mewah dan masih banyaknya masyarakat hidup dalam kemiskinan merupakan sebuah potret kegagalan pemerintah dalam menerapkan kebijakan desentralisasinya.

Seharusnya dengan adanya desentralisasi kekuasaan, kesejahteraan masyarakat dapat lebih terjamin. Akan tetapi, sifat rakus kebinatangan manusia susah untuk ditahan. Transparansi dana menjadi harga yang mahal bagi sebuah kejujuran. Hilangnya rasa tanggung jawab yang berubah menjadi rasa haus kekuasaan yang semakin meningkat, menjadikan para pejabat bersifat individualistis, lebih mementingkan egonya daripada amanah yang ditanggunginya. Mengakibatkan kesenjangan ekonomi yang berujung konflik di daerah tersebut.

Desentralisasi saat ini menjadi salah satu tren dari sistem politik dan ekonomi yang diadopsi banyak negara di dunia, termasuk negara-negara Islam atau berpenduduk mayoritas muslim. Desentralisasi dapat dimaknai sebagai: *"the transfer of authority, responsibility, and resources—through deconcentration, delegation, or devolution—from the center to lower levels of administration"*<sup>11</sup> atau "pemindahan kekuasaan, tanggung jawab, dan sumber daya melalui dekonsentrasi, delegasi, atau devolusi dari pusat administrasi ke bagian di bawahnya". Secara internasional, desentralisasi sering kali dijadikan arahan di negara berkembang dalam rangka menciptakan penyesuaian struktural dengan tujuan akhir meningkatkan akses ke pasar, memperkuat demokrasi dan menciptakan tata kelola yang baik.<sup>12</sup> dan mengikis kesenjangan di dalam masyarakat.

<sup>11</sup> G. Shabbir Cheema dan Dennis A. Rondinelli, *"From Government Decentralization to Decentralized Governance"*, dalam G. Shabbir Cheema dan Dennis A. Rondinelli (eds.), *Decentralizing Governance: Emerging Concepts and Practices*, (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2007), hlm. 1.

<sup>12</sup> G. Shabbir Cheema dan Dennis A. Rondinelli, *Op.Cit*, hlm. 4.

Desentralisasi di Indonesia mulai dikenal dengan diundangkannya UU No. 5 Tahun 1974 yang ditujukan untuk “membangun otonomi daerah yang benar-benar nyata dan bertanggung jawab”.<sup>13</sup> Hal ini wajar mengingat untuk negara dengan wilayah sedemikian luas, pemerintah pusat yang kuat dan desentralisasi secara bersama-sama merupakan kebutuhan untuk menjamin tercapainya tujuan pembangunan.<sup>14</sup> Bentuk desentralisasi ini kemudian diwujudkan dalam struktur pemerintahan di bawah pemerintah pusat yaitu provinsi, kabupaten, kecamatan dan desa. Meskipun dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi peningkatan peran daerah dalam pemerintahan dan ekonomi, kebutuhan akan stabilitas menjadikan proses politik yang berlangsung di daerah masih tetap dalam koridor pemerintah pusat. Sebagai ilustrasi, jabatan gubernur, sebagai pimpinan di tingkat provinsi, pada tahun 1983 27 provinsi sebanyak 21 diantaranya diisi oleh pejabat berlatar belakang militer. Di tingkat kabupaten, atau setingkat di bawah provinsi, 40% bupatinya juga merupakan pensiunan tentara.<sup>15</sup>

Namun dinamika kebijakan desentralisasi dan eskalasi konflik di Indonesia bagaimanapun pertama-tama perlu untuk diletakkan dalam konteks perubahan struktural dalam satu dekade ini. Perubahan struktural yang paling nyata terlihat dalam konteks ini adalah pergeseran relasi kekuasaan dan perubahan hubungan antar negara dan masyarakat. Instalasi institusi dan prosedur demokrasi baru di Indonesia setidaknya ditandai oleh beberapa perubahan pertama instalasi sistem dan institusi demokrasi yang sangat masif yang berada dalam komposisi sosial dan kondisi kondisi politik ekonomi khusus dari tingkat pusat hingga ke level paling kecil yaitu desa bahkan hingga tingkat kampung. Hal ini merubah pula cara-cara masyarakat dalam melihat diri dan situasi di luarnya. Perubahan ini diirngi pula oleh pemadatan identitas identitas kultural yang sejak lama berkelid kelindan dengan persoalan-persoalan ekonomi dan pemanfaatan peluang-peluang ekonomi yang tersedia. Selain pemadatan kultural, proses ini juga dibarengi dengan perubahan cepat dalam pelapisan-pelapisan sosial akibat kondisi ekonomi politik yang bergeser cepat dan meluas.

---

<sup>13</sup> Nick Devas, *Financing Local Government in Indonesia*, (Athens, Ohio: Center for International Studies, 1989), hlm. 37.

<sup>14</sup> Simon Kuznets, *Modern Economic Growth: Rate, Structure and Spread*, (New Haven dan London: Yale University Press, 1966).

<sup>15</sup> Gustav Ranis dan Frances Stewart, “Decentralisation in Indonesia”, *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Vol. 30, No. 3, December 1994, hal. 41–72.

Kedua, konflik politik di Indonesia ditandai oleh penyebaran kekuasaan yang masif dan perubahan relasi-relasi kekuasaan yang terjadi secara vertical di level negara dan horizontal ke wilayah masyarakat sipil. Pusat tidak lagi menjadi sentrum kekuasaan tetapi menyebar ke daerah baik melalui proses pemilihan langsung maupun pemekaran daerah. Partai politik, politisi, pasar dan kelompok pengusaha serta kelompok-kelompok organisasi kemasyarakatan kini menjadi aktor dominan yang berperan. Perkembangan ini bersamaan dengan naiknya kekuasaan yang tidak hanya pada kelompok-kelompok masyarakat sipil modern tetapi juga pada komunitas-komunitas kultural yang strukturnya didasarkan pada konsensus bukan formal. Kelompok-kelompok ini menjadi bagian penting dalam setiap proses mobilisasi politik di level lokal baik dalam kasus pemilihan maupun pemekaran dan dalam derajat tertentu sangat menentukan.

Dalam konteks studi konflik ini pertanyaan yang penting diajukan adalah bagaimana kaitan antara desentralisasi kekuasaan dan konflik politik. Tidak ada pandangan tunggal tentang hal ini. Studi komparatif Indonesia-Nigeria yang dilakukan Diprose dan Ukiwo (2008) menyebutkan bahwa pengalaman komparatif negara-negara yang menyelenggarakan desentralisasi kekuasaan menunjukkan hubungan tidak linier antara desentralisasi dan konflik tetapi hubungannya sangat kompleks, studi kasus dua negara ini menunjukkan meskipun desentralisasi kekuasaan bisa digunakan untuk mencegah konflik, dengan kemampuannya yang lebih dapat mengakomodasi keberagaman dan mengelola sejarah ketidakpuasan terhadap politik pemusatan, desentralisasi dalam beberapa kasus memunculkan ketegangan-ketegangan baru hubungan-hubungan komunal etnik dan termasuk agama. Proses desentralisasi berinteraksi dengan dinamika konflik dengan kemampuannya merangsang perubahan demografis, dan mendorong elite sipil dan lokal berkompetisi memperebutkan sumber daya dan kekuasaan dengan memobilisasi kelompok-kelompok sosial berbasis identitas.

Beberapa studi lainnya menekankan sisi penting konteks desentralisasi sebagai pemuncil konflik. Konteks ini terletak pada ukuran dan konsentrasi minoritas, serta watak institusi yang lain lebih menunjukkan bahwa faktor yang menentukan kemandirian desentralisasi sebagai mekanisme resolusi konflik adalah kehadiran dan ketidakhadiran partai politik lokal. Disamping itu ada juga kelompok yang justru meragukan konsekuensi desentralisasi bagi perdamaian peristiwa konflik yang terjadi.

Dalam konteks yang lebih luas politik desentralisasi dilihat telah ikut mendorong menguatnya identitas komunal etnis dalam wilayah yang semua ini tidak sesuai dan bahkan dianggap mengancam identitas nasional. Dilema ini memang sulit diatasi sebab di satu sisi identitas-identitas semacam itu menyediakan basis penting bagi otonomi yang terus menerus, tetapi juga dapat mengarah pada mobilisasi separatisme. Tetapi studi komparatif di atas tidak melihatnya demikian melainkan lebih kepada meniali faktor utama yang dapat memperkirakan apakah persebaran kekuasaan dalam skema desentralisasi dapat memperkecil atau memperluas konflik antar kelompok adalah terletak pada sejauh mana ia menaikkan dan menurunkan perasaan ketidakadilan atau perasaan akan dominasi kelompok tertentu. Hanya saja penjelasan ini seolah-olah meletakkan semua konflik kekerasan politik sebagai bagian dari proses-proses desentralisasi kekuasaan semata tetapi kurang menjawab persoalan kondisi apa yang akhirnya memunculkan konflik politik di satu tempat tetapi tidak terjadi di tempat lain.

Jika secara sederhana dibaca bagaimana konflik politik dan kekerasan yang menyertainya dijelaskan, setidaknya terdapat tiga cara membacanya: yang pertama disebut pendekatan kulturalis, yang kedua disebut institusionalis, dan yang ketiga lebih berwatak strukturalis. Ketika menjelaskan kekerasan dalam bentuk apapun bahkan juga konflik politik kalangan kulturalis tidak melirik kepada proses-proses perubahan sosial ekonomi dan politik yang terjadi. bahwa gagasan tentang nilai-nilai, wacana, identitas, semua ini ada dan terbentuk secara mendalam dalam proses historis yang panjang, sedangkan proses-proses sosial politik ekonomi adalah perangkat-perangkat instalasi baru dari luar yang kehadirannya dapat menstabilkan ataupun mengguncangkan bangunan kultural tersebut.

Bagi penulis kulturalis stereotip atau sentiment budaya, pendekatan seluruh bentuk persepsi kultural lebih penting dalam mendasari kekerasan dan konflik daripada struktur di luarnya. Penjelasan ini lebih diterima ketika menjelaskan konflik dan kekerasan seperti banyaknya orang yang selalu menyebut budaya kekerasan untuk menegaskan setiap konflik. Tetapi apa yang tidak dapat dijangkau oleh cara membaca yang seperti ini adalah persis seperti yang diungkapkan Klinken (2007): "alasan mengapa pengkajian yang mengasumsikan bahwa keragaman kultural merupakan salah satu sumber kekerasan tidak meyakinkan kebudayaan yang terlalu statis". Kategori-kategori kultural kelompok etnis dan religious migrasi pendatang sikap-sikap yang intoleran, dan sejarah konflik komunal. Identitas komunal oleh pendekatan ini selalu dilihat eksplosif secara politis.

Pendekatan berikutnya tidak memandang bahwa kekerasan dan konflik politik yang mengiringi proses desentralisasi adalah akibat dari sentiment kelompok, persepsi sentimental yang dikembangkan satu kelompok terhadap yang lain, dan persoalan identitas melainkan diletakkan sebagai bentuk dari ketidak mampuan institusi lokal seperti masyarakat sipil dalam membentuk modal sosial yang dibutuhkan untuk menciptakan *good governance*. Pandangan ini tidak melihat konflik dan kekerasan politik sebagai proses political dan menjauhkan kompetisi politis aktor-aktor lokal di dalam arena desentralisasi dari asumsinya. Pandangan yang menjadi ciri dari kelompok neo institusionalis ini melihat bahwa masyarakat sipil harus membangun modal sosial yang kuat-nilai dan norma yang mengikat sebuah kelompok sosial tertentu dan menciptakan kepercayaan di antara aktor-aktor pembangunan termasuk kelompok yang memerintah dan diperintah.

Masyarakat sipil yang dimaksudkan neo institusionalis ini adalah ruang di antara masyarakat, pasar dan negara yang terdiri dari organisasi non-profit dan kelompok kepentingan khusus, baik formal maupun informal, yang bekerja untuk memperbaiki kehidupan konstituen mereka. Oleh karena itu jika organisasi masyarakat seperti, LSM, organisasi berbasis etnik, kelompok-kelompok keagamaan dapat berfungsi dalam arti mampu membangun modal sosial dan kepercayaan maka konflik kekerasan politik akan dapat dikurangi. Tetapi ternyata pandangan ini abai bahwa pada dasarnya demokrasi partisipasi public, akuntabilitas dan pemenuhan hak-hak ekonomi sosial semua ini secara historis merupakan hasil dari perjuangan dan pertarungan kekuatan sosial, kepentingan kepentingan dan tidak hanya buah dari desain kebijakan semata. Sebagai apapun desain kebijakan kelembagaan dibuat tetapi ketika semua itu hanya dimanfaatkan atau justru dibuat-buat oleh kelompok elite dan predatorial maka konflik dan kekerasan dalam beragam bentuk tetap muncul karena semua itu hanya dibajak untuk memuluskan akses terhadap sumber daya ekonomi dan politik.

Dalam konteks desentralisasi, *good and effective governance*, dan perwujudan kesejahteraan rakyat, studi konflik politik dan data-data yang dicover mengenai tidak hanya menghitung konflik yang terkait dengan Pilkada dan pemekaran daerah saja tetapi juga melihat konflik politik di arena konflik kebijakan. Konflik kebijakan seharusnya menjadi agenda penting dalam studi konflik politik sebab kebijakan yang diambil dari struktur kekuasaan hasil dari Pilkada yang penuh konflik tidak akan efektif, alih-alih justru membangun trajectory konflik baru atau memperkeras

konflik yang sebelumnya sudah terbangun. Kebijakan pemerintah dan khususnya pemerintha daerah seharusnya memperoleh dukungan yang kuat dari masyarakat luas. Legitimasi ini penting karena kebijakan yang diselenggarakan tanpa legitimasi politik melalui partisipasi politik tidak akan mencapai hasil maksimal, alih-alih justru mendapatkan penolakan. Penolakan atas kebijakan di wilayah di mana struktur kekuasaannya adalah hasil dari Pilkada penuh konflik dan diwarnai kekerasan, tidak berangkat dari penilaian rasional atas substansi kebijakan itu melainkan lebih banyak dilatari oleh ketegangan selama Pilkada belum tuntas

Lalu apakah sentralisasi kemudian diridukan kembali? Sebab dalam konteks Indonesia masa Orde Baru, sentralisasi ternyata diikuti dengan pertumbuhan ekonomi jangka panjang yang terjaga, stabilitas politik dan mesin partai penguasa yang bekerja dengan baik. Hal ini berimbas pada makin tingginya kepercayaan rakyat terhadap pemerintah, meskipun kebijakan ekonomi yang diambil tidak selalu sesuai dengan tujuan awal pembangunan. Yang perlu diingat bahwa di sisi lain kebijakan sentralisasi dan system yang terpusat tersebut, di masa Orde Baru ternyata melahirkan penyakit akut yang bernama korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN). Penyakit-penyakit semacam ini secara logis muncul sebagai konsekuensi pemusatan kekuasaan melalui dominasi militer dalam politik Orde Baru.

Ketiga penyakit pemerintahan ini kemudian menjadi awal bagi berakhirnya rezim Orde Baru yang ditandai dengan Reformasi. Perubahan yang terjadi pada masa ini terutama sekali ditandai dengan bergantinya rezim desentralisasi semu yang menjurus ke sentralisasi menjadi bentuk baru desentralisasi melalui sejumlah perundangan terutama melalui UU No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintah Daerah dan UU No. 25 Tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan Pusat dan Daerah.<sup>45</sup> Namun demikian, meskipun dimaksudkan untuk mengatasi korupsi, kolusi, dan nepotisme, Reformasi sejatinya masih belum sepenuhnya mampu mengatasi masalah krusial tersebut. Jika dihitung dari indikator tata pemerintahan yang baik misalnya, Reformasi lebih baik dari Orde Baru dalam hal kebebasan berbicara dan akuntabilitas (*voice and accountability*), stabilitas politik dan ketiadaan konflik (*political stability and absence of violence*), dan efektifitas pemerintahan (*government effectiveness*). Sedangkan pada aspek lainnya seperti kualitas perundangan (*regulatory quality*), penegakkan hukum (*rule of law*), dan pengendalian korupsi (*control of corruption*) Reformasi tidak lebih baik dibandingkan Orde Baru.<sup>46</sup>

Dalam sebuah penelitian, Yuli Andriansyah tentang tawaran desentralisasi dalam Islam menunjukkan bahwa kebijakan desentralisasi memiliki ruang dalam ajaran Islam sebagaimana dirujuk pada sejumlah hadits dan asar sahabat. Desentralisasi juga memiliki fondasi dalam perjalanan sejarah umat Islam karena dipraktikkan oleh Dinasti 'Usmāniyyah yang merupakan simbol terakhir kekuasaan pemerintahan Islam. Pengalaman menjalankan desentralisasinya juga ditemui dalam kehidupan politik dan ekonomi di Indonesia yang saat ini menjadi negara demokratis terbesar ketiga dunia dan negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Baik dalam pengalaman Dinasti 'Usmāniyyah maupun Indonesia, praktik desentralisasi terbukti tidak dengan serta merta menyelesaikan semua masalah mengingat dalam perkembangan terdapat sejumlah dinamika.

Praktik desentralisasi di kedua contoh di atas mampu memberikan dampak positif berupa terjaganya kesatuan bangsa sebagai modal utama dalam pembangunan meskipun diiringi dengan dominasi pemerintah pusat dalam bentuk kekuatan militer di posisi pemerintahan. Stabilitas politik ini juga diakui sebagai salah satu unsur penting sebuah negara dalam ajaran Islam. Selain itu, negara dalam Islam juga memiliki sejumlah tujuan sosial ekonomi yaitu menegakkan keadilan atau persamaan, pembagian kesejahteraan dalam masyarakat, meningkatkan pertumbuhan ekonomi, dan meningkatkan budaya dalam masyarakat.<sup>47</sup> Tanggung jawab lain yang diemban sebuah negara mencakup jaminan terpenuhinya kebutuhan minimal rakyat baik pria maupun wanita yang tinggal di wilayah negara tersebut dan pengurangan ketimpangan pendapatan dan kesejahteraan antara penduduknya.<sup>48</sup>

Untuk itulah, pemerintah dalam sebuah negara dengan sistem Islam dituntut mampu menjaga stabilitas sekaligus meningkatkan kualitas kehidupan rakyatnya. Demi mencapai tujuan tersebut, pemerintah pusat dalam negara Islam terutama sekali berkepentingan untuk menggunakan pendapatan negara untuk sejumlah pengeluaran terutama dalam hal-hal berikut:

1. Pertahanan dan keamanan negara sebagai perwujudan kedaulatan negara. Menjaga pertahanan dan keamanan dilakukan baik terhadap potensi kekerasan dari dalam maupun ancaman dari luar negeri. Pengeluaran militer menduduki peran yang sangat penting dalam perkembangan awal Islam karena menjadi penyangga negara yang baru saja muncul. Sejumlah lembaga bahkan muncul sebagai konsekuensi dari pentingnya peranan militer ini.



2. Administrasi pemerintahan yang meliputi gaji para gubernur, menteri, dan pejabat pemerintahan. Pengeluaran administrasi pemerintahan ini mutlak diperlukan untuk menjamin keberlangsungan tugas-tugas negara.
3. Pengadilan yang meliputi biaya peradilan, hakim, dan pejabat yang bertanggungjawab dalam proses pengambilan keputusan kehakiman.
4. Pendidikan yang mencakup biaya penyediaan tempat pendidikan maupun pendidiknya.
5. Penyediaan dan penjagaan fasilitas umum seperti infrastruktur jalan, jembatan, pelabuhan, dan sebagainya yang menjadi prasyarat bagi keberlangsungan kehidupan ekonomi dalam suatu negara.

Terdapat sejumlah rekomendasi mengenai desentralisasi yang sebaiknya digunakan dalam konteks politik ekonomi di Indonesia, yaitu:

1. Tugas yang dibebankan kepada pemerintahan di level daerah adalah tugas diluar keamanan, administrasi pemerintahan, kehakiman, pendidikan, dan penyediaan fasilitas umum. Tugas-tugas ini sebaiknya tetap dipegang oleh pemerintah pusat, sedangkan tugas-tugas yang berkaitan dengan pengembangan kebudayaan, pengurangan kemiskinan dan pengangguran, peningkatan partisipasi publik, dan tugas lain yang berkaitan dengan masyarakat ditingkat lokal sebaiknya dilimpahkan ke pemerintah di daerah;
2. Afiliasi pimpinan daerah dengan militer sebaiknya dikurangi secara bertahap sembari diiringi dengan peningkatan kapasitas masyarakat sipil dalam mengelola pemerintahan yang bersih. Kepemimpinan militer yang selama ini terjadi meskipun memiliki potensi pada stabilitas, cenderung mengurangi potensi dan inisiatif lokal yang sangat penting bagi pembangunan bangsa;
3. Posisi ahli agama Islam atau ulama yang independen juga menjadi penting dalam konteks desentralisasi karena melalui pemikiran mereka inilah nilai-nilai Islam dalam konteks lokal dapat dijaga dan diterapkan. Ulama dalam konteks ini dapat difungsikan sebagai dewan pengawas syariah yang lebih dahulu ada dalam lembaga keuangan. Peranan semacam ini penting untuk dilakukan sebagai alternatif kontrol dalam proses pengambilan keputusan politik yang terbukti sulit mengatasi korupsi, kolusi, dan nepotisme jika semata-mata diserahkan melalui mekanisme demokrasi. Penutup Paparan di atas menunjukkan bahwa Islam secara umum lebih menghendaki politik yang terpusat demi

mencapai tujuantujuan bernegara. Namun demikian, mengingat kompleksitas masalah yang selalu dialami umat manusia, sejak awal ajaran Islam juga memberi ruang untuk ijtihad dan pengambilan keputusan berbasis kesepakatan yang menjadi celah bagi masuknya sistem politik yang lebih terdesentralisasi. Peluang desentralisasi juga secara historis dipraktikkan oleh kekuasaan Islam terakhir yaitu Dinasti 'Usmāniyyah dan juga negara berpenduduk muslim terbesar di dunia yaitu Indonesia. Namun demikian, perlu pula ditegaskan bahwa pengalaman di kedua kasus tersebut menunjukkan masih banyaknya celah dalam implementasi desentralisasi terutama dominasi pemerintah pusat melalui jalur kekuasaan militer yang berimbas pada perilaku penguasa yang korup dan membawa kehancuran.

Pandangan ini sebagai alternatif tambahan untuk sebuah konsep desentralisasi dalam politik dan ekonomi Islam dengan membatasi tugas pemerintah pusat dan daerah secara lebih proporsional, mengurangi ketergantungan terhadap militer, memberi kesempatan pelanggaran mata uang, dan memperkuat posisi ulama sebagai penjaga ketentuan syariah. Alternatif ini antara lain dimaksudkan untuk mengurangi sisi negatif yang selalu muncul dalam praktik desentralisasi, sekaligus mewujudkan tujuan ekonomi Islam yang bertumpu pada pertumbuhan dan pemerataan.

### **C. Agama, Perdamaian, dan Integrasi Kebangsaan**

Pluralisme dipahami lebih dari sekadar toleransi, tapi upaya aktif untuk memahami perbedaan. Salah satu ciri utama lain yang ditegaskan sejak awal adalah bahwa pluralisme bukanlah relativisme, dan tak menuntut ditanggalkannya identitas-identitas yang dimiliki seseorang atau kelompok. Dalam beberapa pemahaman, pluralisme sering dipahami sebagai upaya menemukan persamaan. Namun di sini sesungguhnya justru ada penekanan kuat pada perbedaan—tepatnya penghargaan pada perbedaan.

Pluralisme yang dipahami di sini tak ingin menyatukan semua orang dalam suatu paham yang sama, namun justru menerima dan mempertahankan perbedaan. Yang disyaratkan bukanlah menghilangkan identitas seseorang, demi mengejar persatuan atau persamaan itu, tetapi penerimaan hak-hak orang lain, hak orang untuk merancang hidup yang ingin dijalani, dan hak untuk berbeda. Premis berikutnya adalah bahwa pengakuan perbedaan itu, pengakuan adanya beragam tradisi keagamaan atau budaya, mungkin memang akan menjadi tantangan berat bagi kohesi

sosial atau suatu tatanan pemerintahan, tetapi juga menjadi peluang bagi tumbuhnya suatu budaya sipil dan politik yang lebih hidup dan kaya. Karena itu, terlepas dari bagaimana “pluralisme” telah dimaknai secara beragam, apalagi jika fokusnya adalah pada keragaman agama, di sini penekanannya adalah pada tata kelola masyarakat majemuk.

Sampai tingkat tertentu, karakter permasalahan di Indonesia mirip dengan India, meskipun jelas India memiliki latar belakang sejarahnya yang berbeda. Setelah mengatakan hal itu pun, disadari juga bahwa pada kenyataannya sering kali berbagai jenis keragaman berinteraksi, sehingga antara keragaman agama dan keragaman etnis, adat, dan wilayah pun tak bisa sepenuhnya dipisahkan. Sementara di Uganda, keragaman etnis lebih menonjol, sebagaimana terungkap dalam keragaman partai politik yang mencerminkan keragaman etnis. Di Belanda, kasusnya tentu jauh lebih berbeda. Penelitian di Belanda lebih melihat pada kewarganegaraan dalam masyarakat yang semakin beragam, dan bagaimana humanisme sekular merespon perkembangan-perkembangan baru itu, juga persoalan baru di dunia, seperti krisis lingkungan global.

Adalah suatu kenyataan bahwa kebanyakan bangsa di dunia ini memiliki keberagaman kelompok masyarakat, yang dinamakan masyarakat pluralistic. Kenyataan beragama tersebut metruoakan hokum alam yang tidak akan pernah berubah atau tidak dapat dihindari. Sebuah nilai yang memandang eksistensi secara positif diinamakan pluralism. Secara sosio historis istilah pluralism diidentikasikan dengan mazhab filsafat yang menentang konsep negara yang absolut dan berdaulat. Sedangkan pluralisme klasik adalah sebuah refleksi terhadap doktrin legal dari negara yang berdaulat. Pluralism kontemporer yang muncul pada 1950an tidak dikembangkan untuk bertentangan dengan kedaulatan negara tetapi terhadap teori elit.

Pendapat ini merujuk kepada defenisi pluralism yang pertama yang menekankan kepada pluralism politik. Namun pada awalnya pluralism merujuk problema masyarakat yang pluraldimana penduduknya tidak homogeny yang terdiri dari beragam etnis, ras, dan kelompok agaa dimana kadang-kadang sebagian dari faktor tersebut bergabung untuk meningkatkan kecenderungan terjadinya konflik. Keaslian ini merujuk kepada defenisi pluralism kedua yang menekankan atas pluralism masyarakat.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> David A Apter dalam Masykuri Abdillah, “*Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Demikrasi Dan Multicultural*”, *Konflik Komunal Indonesia Saat Ini*, (INIS dan PBB, Leiden-Jakarta, 2003) hlm. 175.

Dalam persepektif ilmu sosial politik pluralism didefenisikan, *Pertama*, sebuah teori yang menentang kekuasaan yang monolitis dan otonomi dari organisasi yang mewakili keterlibatan orang dalam masyarakat. Juga keyakinan bahwa kekuasaan harus dibagi diantara sejumlah partai politik. Kedua, keberadaan atau kesabaran terhadap keberagaman kelompok etnis dan budaya dalam sebuah masyarakat atau negara, dari kepercayaan atau sikap dalam suatu badan atau lembaga dan seterusnya.<sup>17</sup> untuk mempertahankan pluralism masyarakat diperlukan adanya nilai-nilai dan perilaku toleransi arif bijaksana dan kerukunan. Dalam sejarah filsafat politik, pluralism diidentifikasi berdekatan dengan nilai-nilai seperti ini, demikian juga dengan nilai-nilai kebebasan individu.

Tetapi sebenarnya toleransi bukanlah proses pengawetan liberal yang eksklusif. Sebaliknya toleransi memiliki status istimewa dalam tradisi liberal, karena itu liberalsering didefenisikan sebagai orang-orang yang menilai kemerdekaan dan toleransi dibutuhkan untuk mempromosikan kebebasan. Toleransi bukan satu-satunya nilai liberal, karena ideology politik yang lain juga menemukan posisi untuk sistem ini.

Adanya sikap dan perilaku toleransi arif bijaksana dan rukun dalam suatu masyarakat pluralistic melalui suatu proses yang panjang karena terdapat banyak faktor mempengaruhinya. Di Indonesia persoalan yang keterkaitan dengan toleransi berkaitan dengan agama lebih menjadi perhatian penting dalam sejarah bangsa Indonesia. Perbedaan agama merupakan suatu hal yang mendasar bagi kehidupan masyarakat dimana kadang kala agama dapat mengakibatkan potensi konflik antarpemeluk agama bahkan intrapemeluk agama. Selain itu dalam banyak kasus, agama bertransformasi menjadi identitas politik dan nasional sehingga agama dapat menjadi faktor penyatu bagi kelompok atau masyarakat tertentu. Pada saat yang sama, agama dapat menjadi "faktor pemecah belah" diantara kelompok atau masyarakat yang beragam. Sejumlah konflik sosial di tanah air, terutama sejak 1990-an hingga sekarang, sering kali bertalian dengan etnis, agama, ras, dan antar golongan (SARA). Konflik bernuansa SARA yang paling menonjol terjadi di tanah air, seperti kasus Poso, Ambon, dan Sampit. Kalaupun demikian faktor eksternal bertalian dengan sosial ekonomi dan politik berkontribusi pula terhadap terjadinya kasus tersebut.

---

<sup>17</sup> Masykuri Abdullah, *Op.Cit*, hlm. 174.

Seperti dikatakan Supardi Suparlan,<sup>18</sup> sebagai masyarakat pluralistic, masa depan Indonesia akan sensitive dengan beragama konflik. Potensi disintegrasi sosial dihasilkan adanya kompetisi dari individu dan kelompok pada berbagai bentuk sumber-sumber sosial (sosial resources) yang menggunakan etnisitas untuk memperkuat kekuasaan (power). Saling mempengaruhi satu sama lain akan mempengaruhi etnisitas sebagai cara untuk mengumpulkan kekuatan berdasarkan kelompok dan solidaritas, kemudian menggunakan entitas dalam konflik untuk mencapai kekuasaan tertentu, pada kekuasaan struktur sosial lokal, seperti politik dan entitas, sebagai potensi yang dapat merusak struktur sosial dan level komunitas.

---

<sup>18</sup> Parsudi Suparlan, *"Etnisitas dan Potensinya terhadap Disintegrasi Sosial di Indonesia", Konflik Komunal di Indonesia Saat ini-* (Netherland Cooperation in Islamic Studies (INIS) dan The Center fo Languages and Cultures, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003), hlm.79-90.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 1994).
- Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy In Islam*, (Oxford University Press, 2000) .
- Abdullah Idi, *Islam dan Pluralisme, Analisis Sosiologis-Keagamaan terhadap peranan umat Islam Indonesia, dalam memperkuat Integrasi Sosial* malakah disampaikan pada pidato penguhan guru besar Sosiologi pada Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Fatah Palembang.
- Abdullah Idi, *Reformasi Perguruan Tinggi Islam: urgensi perubahan IAIN menjadi UIN bagi masyarakat Sumatera Selatan*", Rekonstruksi dan Modernisasi Lembaga Pendidikan Islam, Kerjasama Corpus dan Global Pustaka Utama Yogyakarta, 2005).
- Abdullah, Taufik & A. C. Van Der Leeden, *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986).
- Achdiat, K. Miharja, *Polemik kebudayaan: pokok pikiran St. Takdir Alisjahbana* (Yogyakarta: Pustaka Jaya, 1997).
- Agus Bustanudin, *Agama dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007).
- Ahimsa, *Ekonomi Moral, Rasional dan Politik: Dalam Industri Kecil di Jawa* (Yogyakarta: Kepel Press. 2003).
- Ahmad Ashraf dan Ali Banuazizi, *Iran' Tortuous Path toward "Islamic Liberalism"*, Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 15, No. 2 (2001).
- Ahmad Darmadji, *"Pondok Pesantren dan Deradikalisasi Islam di Indonesia"*, dalam Millah YbJ. XI, No 1, Agustus 2011.
- Ahmad Najib Burhani, *Sufisme kota*, (Jakarta : PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001).
- Ahmad Zainul Hamdi, *"Klaim Religious Authority dalam Konflik Sunni-Syi'i Sampang Madura"*, ISLAMICA, Vol. 6, No. 2 (Maret 2012).

- Ahsani Taqwm Aminuddin, *Instagram: Bingkai Kasus Agama Di Media Sosial*, *Jurnal The Messenger*, Volume 9, Nomor 2, Edisi Juli 2017.
- Amy Gutmann, 2003, *Identity in Democracy*, Princeton University Press.
- Andrea T. Baumeister, "Gender Equality and Cultural Justice: The Limits of *Transformative Accommodation*", *Critical Review of International Sosial and Political Philosophy*, Vol.9, No. 3, September 2006.
- Anonim, "Deradikalisasi Gagal, Perlu Strategi Kader Perdamaian", Makalah pada Seminar Nasional PMI STAIMAFA, ([Http://www.staimafa.ac.id/ deradikalisasi-gagal-perlu-strategi-kader-perdamaian/](http://www.staimafa.ac.id/deradikalisasi-gagal-perlu-strategi-kader-perdamaian/) 18 Mei 2013).
- Apostolis Papakostas, "Why There is No Clientelism in Scandinavia? A Comparison of the Swedish and Greek Sequences of Development", dalam Simona Piattoni (Ed.), *Clientelism. Interests and Democratic Representation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- APSA 2011 Annual Meeting Paper.
- Arita Nugraheni, *Media Massa dalam pusaran konflik sosial*, dimuat di *Harian Kompas* pada 15 Mei 2017.
- Ayelet Shachar, "Group Identity and Women's RiGhts in Family Law: The Peril of Multicultural Accommodation", *The Journal of Political Philosophy* Volume 6, No. 3, 1998.
- Ayelet Shacher, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's RiGhts*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2001).
- Ayelet, Shachar, "The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority", *Harvard Civil RiGhts-Civil Liberties Law Review* 35, No. 2, Summer 2000.
- Azyumardi Azra, *Kerusuhan-kerusuhan Massal yang Terjadi di Indonesia Baru-baru Ini :Kemunduran Nasionalisme dan Kemunculan Separatisme, dalam Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (Jakarta: INIS, 2003).
- Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*(Jakarta: Paramadina, 1999),13.
- Bend Abidin Santosa, *Jurnalisme Damai dan Peran Media Massa dalam Mengatasi Konflik di Indonesia*, *Jurnal Komunikasi Islam* | Volume 06, Nomor 02, Desember 2016.
- Benjamin Reilly,. *Electoral System and Conflict Management Comparing STV and AV System*, National Centre for Development Studies, Cambera, 2012).

- Bhikku Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).
- Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Komtemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003).
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Center for Marginalized Communities Studies, *Berdamai dengan Kekerasan: Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010*.
- Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS-UGM). 2013. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*.
- Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Choirotun chisaan, *Lesbumi Strategi Politik Kebudayaan*, (Yogyakarta: Lkis, 2008).
- Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).
- Colm Fox dan Jeremy Menchik, 2011. *The Politics of Identity in Indonesia: Results from Campaign Advertisements*.
- Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 2009).
- Dalam Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Komunikasi Antarbudaya*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001)
- David A Apter dalam Masykuri Abdillah, "Toleransi beragama dalam masyarakat demikrasi dan multicultural", *Konflik komunal Indonesia saat ini*, INIS dan PBB, Leiden-Jakarta, 2003.
- Dhakiri, Hanif. 2007. *Kiai Kampung Dan Demokrasi Lokal*. Jakarta: Dewan Pengurus Pusat Partai Kebangkitan Bangsa (DPP PKB) Dengan Yayasan Kajian dan Layanan Informasi Untuk Kedaulatan Rakyat.
- Dhofier, Zamakhsyari.. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES. 1985).
- Djalong, Frans dan Muhadi Sugiono. "Crossing Borders: Indonesia Experience with Lokal Conflict Resolution", dalam Morgan Brigg and Roland Bleiker (ed) *Mediating Across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*.Honolulu: Hawaii University Press, 2011.



- Djalong, Frans dan Muhadi Sugiono. 2011. *"Crossing Borders: Indonesia Experience with Lokal Conflict Resolution"*, dalam Morgan Brigg and Roland Bleiker (ed) *Mediating Across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Djohan Effendi, *"Konsep-Konsep Teologis"* dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994).
- Edward Aspinall, Sebastian Dettman, Eve Warburton. 2011. *"When Religion Trumps Ethnicity: A Regional Election Case Study from Indonesia,"* South East Asia Research, Vol 19, Number 1, March 2011.
- Eisenstadt, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, terj. Candra Johan. (Jakarta: CV. Rajawali. 1986).
- Eneng Muslihah, *Pesantren dan Pengembangan Pendidikan Perdamaian Studi Kasus di Pesantren An-Nidzomiyah Labuan Pandeglang Banten*, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 14, Nomor 2, Desember 2014.
- Fazlur Rahman, *"Hukum dan Etika dalam Islam"*, Al-Hikmah (No. 9, April-Juni 1993), H. 52; Djohan Effendi, *"Konse-Konsep Teologis"* dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994).
- Francis Fukuyama, *"The Two Europes"*, 2012, <http://blogs.the-american-interest.com/fukuyama/2012/05/08/the-twoeuropes/>.
- G. Shabbir Cheema dan Dennis A. Rondinelli, *"From Government Decentralization to Decentralized Governance"*, dalam G. Shabbir Cheema dan Dennis A. Rondinelli (eds.), *Decentralizing Governance: Emerging Concepts and Practices*, (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2007).
- Gillin and Gillin, *Cultural Sociology: A Revision and of an Introduction to Sociology*, (New Yorl: The Macmillan Company, 1954).
- Gustav Ranis dan Frances Stewart, *"Decentralisation in Indonesia"*, Bulletin of Indonesian Economic Studies, Vol. 30, No. 3, December 1994.
- H. Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979).
- Hafidz Ghazali, *"Pesantren: Kekayaan Islam Indonesia"* dalam Dunia Islam, Khasanah. 24 Oktober 2012, <http://www.lazuardibirru.org/duniaIslam/khazanah/pesantren-kekayaan-Islam-indonesia-2/>.

- Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, (Yogyakarta: Kanisius 1989).
- Hasyim Muzadi, "Tidak Gampang Menjadi Kyai", dalam *Aula*, No. 3, Maret 2007.
- Hendropuspito, D, *Sosiologi Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius. 1989).
- Herbert Kitschelt, 1986, "*Political Opportunity Structure and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies*," *British Journal of Political Science*.
- Hidayat, Wicaksono Surya. (2012). *Di Indonesia, Pemanfaatan Media Sosial Belum Maksimal*. Diakses di <http://tekno.kompas.com/read/2012/07/13/14003694/di.indonesia.pemanfaatan.media.sosial.belum.maksimal> pada tanggal 24 Agustus 2017.
- Ignas Kleden, *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- Imam Subkhan. *Kekalahan Ahok, Islam Politik, dan Narasi Demokrasi di Indonesia*, <https://news.detik.com/kolom/3485150/kekalahan-ahok-islam-politik-dan-narasi-demokrasi-di-indonesia>.
- Imam Zamroni, "Islam, Pesantren dan Teorisime" dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam* Vol. 11. No. 2, (2005).
- Irfan S. Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: WiHdah Press, 2001).
- Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), H. 107.
- Irwan Masduki, "Bom di Pesantren Umar Bin Khotob dan Upaya Deradikalisasi Pesantren", dalam [Http://www.as-salafiyah.com/2011/08/bomdi-pesantren-umar-bin-khathab-dan.html](http://www.as-salafiyah.com/2011/08/bomdi-pesantren-umar-bin-khathab-dan.html). Diakses tanggal 11 November 2013.
- Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia-UMM Press, 2002).
- Jahanbakhsh, *Islam democracy, and religious modernism in iran 1953-2000*, from *bazargnto Soroush*, (Leiden, Brill, 2001).
- James C Scott, *Patron Client Politics and CHange In South East Asia* (dalam *Friends, Followers, and Factions, A Reader In Political Clientalism*), diedit oleh Steffen W Schmidt., et.al. Berkeley Los Angeles (London: University of California Press, 1972), H. 23.

- John Von Heyking, "Mysticism in Contemporary Islamic Political THought: Orhan Pamuk and Abdolkarim Soroush", *Humanitas*, Vol. 19, No. 1 (2006).
- Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Terjemahan) Jilid 1 dan 2, (Jakarta: Gramedia.1988).
- Joko Tri Haryanto, *Relasi Agama Dan Budaya Dalam Hubungan Intern Umat Islam The Relationship Between Religion And Cultures Among Muslims*, Jurnal Smart Volume 01 Nomor 01 Juni 2015.
- Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1990).
- Juheifa, *Pengaruh Interaksi Sosial Antara Transmigran Asal Jawa dengan Transmigran Lokal (APPDT) terhadap Perwujudan Integrasi*, (Bandung: Tesis Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, 2000).
- Kacung Marijan, *Quo Vadis NU* (Surabaya: Erlangga, 1992).
- Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2001).
- Klinken, Gerry, 2009, *Patronage Democracy in Provincial Indonesia*, dalam Olle Tornquist dkk (ed), 2009, *Rethinking Popular Representation*. (New York: Palgrave Macmillan.
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1980).
- Komarudin Hidayat dan Nafis Muhamad Wahyuni, *Agama Masa Depan :Perspektif Filsafat Perenial*. (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Kusnadi, *Nelayan Strategi Adaptasi dan Jaringan Sosial* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2000).
- Louis Althusser, *Tentang Ideologi: marxisme strukturalis, psikoanalisis, cultural studies*. (Yogyakarta: Jalasutra, 2008).
- M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- M. Dwi Marianto, "Belajar Dari Alam dan Orang Desa", *Kompas*, 28 April 2014.
- M. Murtadho, *Islam Jawa; Keluar dari Kemelut Santri vs Abangan* (Yogyakarta: Lapera, 2002).

- M. Nadjib Hasan dkk., *Investasi Syariah; Implementasi Konsep pada Kenyataan Empirik*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008).
- Marajiani dkk, *Transformasi Pranata Patronase Masyarakat Nelayan: Dari Ekonomi Moralitas Menuju Ekonomi Pasar*, (Jurnal Komunitas 2014).
- Maria Pilar Garcia-Guadilla and Carlos Perez, "Democracy, Decentralization, and Clientelism: New Relationships and Old Practices", *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 5, 2002.
- Marion Boyd, "Religion-Based Alternative Dispute Resolution: A Challenge to Multiculturalism" dalam Keith Banting, THomas J. Courchene and F/ Leslie Seidle (eds), *Belonging? Diversity, Recognition and SHared Citizenship in Canada* (Canada: Institute for Reseach on Public Policy, 2007).
- MeHrzad Boroujerdi, "Comparative Politic (review)", *Perspectives on Politics*, Vol. 9, No. 3 (2011).
- Mibtadin Ahmad, "Rukun Agawe Santoso, Crah Agawe Bubrah" dalam Al-Ikhtilaf: Buletin Jumat, Edisi 304/31Maret, 2006).
- Milton H. Spencer & Orley M. Amos, Jr., *Contemporary Economics*, Edisi ke-8, (Worth Publishers, New York. 1993).
- Moeslim AbdurRahman, "Ber-Islam Secara Kultural", *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003).
- MoHammad Iqbal Ahnaf, *politik lokal dan konflik keagamaan Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta, 2015.
- Muhammad Ali, *Teologi Pluralitas Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan*. (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003).
- Mukti Ali, *Agama: Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. (Yogyakarta: Tiara Wacana. 1998).
- Musafir Pababbari, *Islam dan Politik Lokal, Studi Sosiologis atas Tarekat Qadiriyyah di Mandar*, (Makassar: Padat Daya, 2009).
- Musfir Pababbari, *Katup Pengaman Sosial: Kajian Sosiologis Tarekat Qadiriyyah di Polmas Sulawesi Barat*, *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 7 No. 3, Mei 2008
- Nacim Pak-Shiraz, "Filmic Discourses on the Role of the Clergy in Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 3 (2007)

- Nick Devas, *Financing Lokal Government in Indonesia*, (Athens, Ohio: Center for International Studies, 1989), hal. 37
- Nina Mariani Noor, dkk, *Manual Etika Lintas Agama Untuk Indonesia*, (Switzerland Globethics.net International Secretariat 150 route de Ferney 1211 Geneva 2, 2015)
- Norm Jagger , PPP: *The Best Option For Queensland Sosial Infrastructure?*, *Public Infrastructure Bulletin*-Bond University, Januari 2012.
- Nugroho, Y. &Shinta, S. S., *Melampaui Aktivisme Click? Media Baru dan Proses Politik dalam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung. (2012).
- Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Partnership Victoria, *Partnership Victoria Guidance Material: Public Sector Comparator a Technical Note*, June 2001.
- Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*, (London: Routledge, 2008).
- Paul Hidayat, *Hidup dalam Ritme Allah*, (Jakarta : Persekutuan Pembaca Alkitab, 2005).
- Peg Pickering, *How to Manage Conflict: Kiat Menangani Konflik*, terj. Masri Maris, (Jakarta: Erlangga, 2001).
- Peter Berger, "Religion and Global Society", dalam Mark Juergensmeyer(ed.), *Religion in Global Civil Society* (New York: Oxford University Press, 2005).
- Peter F. Beyer, "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society" dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, (London: SAGE Publications, 1997).
- Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan (diterjemahkan dari buku asli The Sosial Construction of Reality oleh Hasan Basari)*. (Jakarta : LP3ES, 1990).
- Philip Keefer, "Democratization and Clientelism: Why are Young Democracies Badly Governed?", dalam World Bank Policy Research Paper 3594 (May 2005).
- Rahardjo, Turnomo. (2012). *Literasi Media dan Kearifan Lokal Konsep & Aplikasi. Memahami Literasi Media (Perspekti Teoritis)* (1-24). Mata Padi Presindo.

- Ralph Grillo, "Contesting Diversity in Europe: Alternative Regimes and Moral Order", MMG Working Paper 10-02, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2010.
- Ralph Grillo, "Contesting Diversity in Europe". (Berg, Oxford. Discourses of Development: The View from Anthropology).
- Ralph Grillo, dkk., *Legal Practice and Cultural Diversity* (Farnham: Ashgate, 2009).
- Retnowati *Jaringan Sosial Gereja Kristen Jawi Wetan (Gkjlw) Dengan Pondok Pesantren Di Malang Jawa Timur*, "Analisa" Volume 20 Nomor 01 Juni 2013.
- Richard M. Dauly, *Mewaspada Fanatisme Kesukuan, Ancaman Disintegrasi bangsa*, Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen agama RI, 2003. H vii.
- Robert M. Jibu, *Ethnicity and Assimilation*, (New York: State Univ of New York Pr, 1988).
- Robert W. Hefner, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/ CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2015
- Robin Wright, "Iran's Greatest Political CHallenge", *World Policy Journal*, Vol. 14, No. 1 (1997).
- Roland, Robertson. 1992. *Globalization: Sosial Theory And Global Culture*. London: Sage Publications. Diakses dari: <http://www.katailmu.com/2012/09/pengertianglobalisasi.html>. Saturday, 16 September 2018.
- Roxane S. Lulofs Dudley D. Calm, *Conflict from Theory to Action*, (USA: Allyn & Bacon, 2000).
- Ruddy Agusyanto, *Jaringan Sosial dalam Organisasi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), H. 11.
- Rumadi, *Renungan Santri: dari JiHad Hingga Kritik Wacana Agama* (Jakarta: Erlangga, 2007).
- Samiyono, David. (2011). *Pluralisme dan Pengelolaan Konflik. Prosiding Lokakarya Membangun Perdamaian di Dalam Masyarakat Berbhineka Tunggal Ika*. Salatiga: UKSW.

- Sardar, *Information and the Muslim World: A Strategy fo the Twenty-first Century*, diterjemahkan Priyono dan Ilyas Hasan dengan judul *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi Cet. I*; Bandung: Mizan, 1988).
- Scharf, Betty R. *Sosiologi Agama*, (Jakarta: Prenada Media, 2004).
- Scott, J.C. 1972. *Patron-client politics and political change in Southeast Asia*. *American Political Science Review* 66 (1).
- Sekar Purbarini Kawuryan, "Mengajarkan Perdamaian Pada Anak", dalam [staff.uny.ac.id/....mengajarkan%20perdamaian%20pada%20anak.doc](http://staff.uny.ac.id/....mengajarkan%20perdamaian%20pada%20anak.doc)). Diakses 10 Nopember 2013.
- Setara Institute, "*Laporan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2007-2011*," [Http://www.setara-institute.org/en/category/galleries/indicators](http://www.setara-institute.org/en/category/galleries/indicators) (diakses 20 Januari 2017).
- SHmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, 2000.
- Sidney Tarrow, 1983. *Struggling to Reform: Sosial Movements and Policy CHange during Cycles of Protest*, Occasional Paper 15. Center for International Studies, Cornell University.
- Simon Fisher, dkk., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, (Indonesia: SMK Grafika Desa Putra, 2001).
- Simon Fisher, et.al., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, (t.t: The British Council, 2000).
- Simon Kuznets, *Modern Economic Growth: Rate, Structure and Spread*, (New Haven dan London: Yale University Press, 1966).
- Siti Musdah Mulia dan Mark E. Cammack, "*Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women THrouGh A Counter Legal Draft to the Indonesian Compilation of Islamic Law*" dalam R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (eds), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution* (Cambridge, Massachusetts: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007).
- Soekanto Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007).
- Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi*, (Jakarta: Rajawali, cet. ke-2 1985).
- Soetopo, Joko. 1999. "*Hubungan Kristen-Islam di Indonesia (beberapa catatan)*". Dalam makalah SIKI dan Studi kerjasama Kristen dan Islam III tgl. 8-30 Nopember 1999, di IPTh, Balewiyata, Malang.

- Stewart, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective*, Cet. XIII; America: Intercultural Press, 1985.
- Sullivan, John L. (2013). *Media Audiences Effects, Users, Institutions, and Power*. USA: Sage,
- Suparno, "Pendidikan Damai", Makalah pada Seminar Nasional dan Diskusi Panel Pendidikan Damai, Universitas Negeri Malang, Malang, 22 Desember 2008.
- Susilawati, Connie and Wong, Johnny and Chikolwa, Bwembya (2009) *An evaluation of viability of public private partnerships in sosial infrastructure procurement projects in Queensland, Australia*. In: Proceedings of the CRIOCM 2009 International Symposium on Advancement of Construction Management and Real Estate, 29-31 October 2009, Nanjing.
- Syarifuddin Jurdi, *Sejarah Wahdah Islam: Sebuah Geliat Ormas Islam di Era Transisi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007).
- Thaha (Editor), *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1999), H. 91.
- Tim Curry, Robert Jiobu and Kent Schwirian. *Sociology for the 21st Century. USA Prentice Hall International*. Fogiel, Dr. Max. etc. 2000.
- Tim Institut Titian Perdamaian, *Dinamika Konflik dan Kekerasan di Indonesia*, (Jakarta, Institut Titian Perdamaian-Yayasan Tifa, 2012).
- Tri Budhi Sasrio, *Resolusi Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Mengelola dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002).
- Tualeka, Mamzah, *Sosiologi Agama*, (Surabaya: IAIN SA Press, 2011).
- Victor Tanja I, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi Tentang Isu-Isu Kontemporer*, (Jakarta: Cidesindo, 1998).
- Victor Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial*, (Cides, Jakarta, 1998).
- Wasisto Raharjo Jati, *Teologi Pembebasan sebagai Arena Profetisasi Agama* (Walisongo, Volume 22, Nomor 1, Mei 2014).
- Wasisto Raharjo Jati, *Teologi Pembebasan sebagai Arena Profetisasi Agama* Walisongo, Volume 22, Nomor 1, Mei 2014.
- Wilfred Cantwel Smith, *The Meaning and End of Religion*, (Bandung: Mizan, 2004).



Wolfgang Muno, "*Conseptualizing and Measuring Clientelism*", dalam *Workshop Neopatrimonialism in Various World Regions*, (Hamburg: GIGA German Institute of Global and Area Studies, 2010).

WriGht, *Iran's Greatest Political Challenge: Abdol Karim Soroush*, (World Policy Journal, 1997).

Yustion dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993).

Zainal Abidin Bagir, *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCs) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Penerbit Mizan, 2011).

## INDEKS

### A

Abdullah Idi 189  
Aboge 51, 52, 53  
Aburizal Bakrie 158  
Aceh 40, 85, 86, 94, 191  
Aceh Singkil 137  
AC Nielsen 172  
Adam Smith 54, 65  
Adorno 66  
Afrika 120  
Agus Bustanuddin 1  
Agus Indiyanto 35  
Ahmad Darmaji 150  
Ahmadiyah 88, 96  
Alfred Marshal 55  
Ali 130  
Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari 7  
Alisyahbana 46  
al-Qiyadah al-Islamiah Siroj  
Jaziroh 88  
Ambon 17, 84, 85, 86, 88, 175, 203  
Amerika Latin 120  
Amerika Serikat 30, 98  
AM. Saefuddin 99  
Anies 164  
Anies Baswedan 162  
Annangguru 184  
Annangguru Shaleh 183  
Anthony Giddens 98  
Anton 67

Arita Nugraheni 174  
Arkoun 19  
A. Sholihudin 152  
Asia Selatan 115, 120  
Asia Tenggara 115  
Askari 58  
Australia 30, 129  
Ayelet Shachar 30  
Azyumardi Azra 85, 99

### B

Baha'i 96  
Bali 35, 36, 61, 84  
Bangil 88  
Bangkalan 138  
Banten 153  
Banyumas 51  
Barnes 124  
Barth 41  
Basuki Tcayha Purnama (Ahok) 75,  
160, 162, 164, 165, 166  
Baudrillard 63, 64  
Bayu 50  
Beatty 50  
Belanda 30, 51, 202  
Bellah 5  
Berger 41  
Bernard Lewis 69  
Beyer 62  
Bima 137  
Binuangeun 116, 117

Boediono 67  
 Bondowoso 137  
 Bremnes 124  
 Buddha 36, 37, 53, 56, 147  
 Budhy Munawar Rachman 81  
 Burgess 26  
 Buru 138

## C

Carita 116, 117  
 Clifford Geertz 48

## D

Dadang Kahmad 2, 73  
 David G. Bromley 64  
 Deneen 143  
 Denis McQuall 154  
 Devito 168  
 Diprose 195  
 Djarot 160  
 Djohan Effendi 22  
 Donald Michael 98  
 Donald Shaw 157  
 Durkheim 5, 181, 184

## E

Eisenstadt 119, 120  
 Ende 137  
 Eropa 44, 62, 98, 99  
 Everett M. Rogers 155

## F

Fazlur Rahman 22  
 Fisher 40, 80  
 Fox 73, 74  
 FPI (Front Pembela Islam) 89  
 Fredrich Max Muller 6  
 Fukuyama 121

## G

Geddes 123  
 Geertz 49, 50  
 Gorontalo 36  
 Gunung Bromo 51  
 Gus Dur 114  
 Gutmann 78

## H

Halmahera 86  
 Harun Nasution 2  
 Hary Tanoesoedibjo 158  
 Hasyim Muzadi 12, 114  
 Hindhu 147  
 Hindu 20, 36, 37, 53  
 Hotel JW Mariott, Jakarta 17  
 HTI 89  
 Hulu Sungai Utara 137

## I

Iannaccone 58  
 Ihsan Ali Fauzi 100, 101  
 Imam Samudra 84  
 India 30, 202  
 Indoensia 39  
 Indonesia 1, 16, 25, 33, 35, 37, 40,  
 42, 44-47, 50, 57, 58, 61, 62,  
 67, 69, 71, 74, 83, 85-91, 94,  
 96, 99, 100, 101, 102, 104, 105,  
 109, 111, 118, 119, 121, 122,  
 134, 136, 138, 140, 145, 146,  
 152, 158, 159, 161, 163-170,  
 175, 178, 185, 188, 189, 191,  
 192, 194, 195, 200, 202, 203,  
 204  
 Irwan Abdullah 63, 65  
 Islam 7, 20, 35, 37, 43, 44-49, 53,

56, 58, 59, 66, 67, 69– 72, 87,  
89, 93, 99, 100, 107– 110, 144–  
153, 162, 164, 165, 166

Islam-Abangan 70

Israel 30

## J

Jagger 128

Jakarta 17, 40, 67, 74, 75, 84, 85,  
86, 89, 90, 94, 96, 102, 161,  
162, 163, 164, 165, 167, 177

Jawa 35, 48, 49, 50, 52, 53

Jawa Barat 96, 102

Jawa Tengah 51, 102

Jawa Timur 51, 89, 96, 102, 146,  
147, 148, 149

Jepang 98

Jimbaran 17

Jiobu 26

John Cobb 145

Joko Tri Haryanto 50

Judhita 162

Juergensmeyer 84

Justman 130

Jusuf Kalla 60, 191

## K

Kalimantan Barat 40, 85, 87, 94

Kalimantan Tengah 94

Kanada 30

Karl Deutch 181

Katolik 36, 37, 147

Kedubes Australia, Jakarta 17

Kejawen 53

Kenya 30

kepulauan Sumatra 33

KH Abdurrahman Wahid 146

K.H. Ahmad Dahlan 166

Khan 115

Kitschelt 76

Klinken 196

Konghucu 37, 147

Kristen 20, 36, 37, 40, 56, 57, 59,  
69, 93, 99, 104, 144, 145, 146,  
147, 148, 149, 164

Kuningan 88

Kuntowijoyo 53

Kuta, Bali 17

Kyai Zaenal 51

## L

Labuan 116, 117

Lampung 191

Landak 137

Lebak 137, 138

Leonard Swidler 144

Lin 132

Lombok 88

Lombok Barat 137

Lombok Tengah 137

Lombok Timur 137, 138

Lombok Utara 137

Louis Althusser 54

Luckmann 41

Luhmannian 63

Lyon 115

## M

Madura 61, 85

Malang 148

Malaysia 58

Maluku 17, 35, 36, 60, 84, 85, 86,  
87, 94, 96, 102, 191

Maluku Tengah 138

Maluku Utara 87, 94, 191

Manggarai Barat 137

Manoppo 60  
 Marijan 112  
 Marjani 116  
 Mark R. Woodward 48  
 Marvin De Fleur 154  
 Marx 65  
 M.A Sahal Mahfudh 152  
 Mas'oad 186  
 Masohi 93  
 Max Muller 7  
 Maxwell McCombs 157  
 McKinsey 128  
 Medan 75  
 Megawati 99  
 Melawi 137  
 Melville J. Herskovits 25  
 Menchik 73, 74  
 M. Farhan 177  
 Milton Spenser 55  
 Mitchell 124  
 Muhaamad saw. 46  
 Muhaimin 114  
 Muhammad 84  
 Muhammad Abduh 7  
 Mukti Ali 1  
 Muller 7  
 Mulyana 25, 26  
 Munawar Rachman 18  
 Mun'im 21  
 Muslim-Abangan 70

## N

Nielsen 176  
 Nigeria 195  
 Norwegia 124  
 Novri 98  
 NTB 102  
 Nunukan 137

Nur Syam 50, 141  
 Nusantara 33, 34, 46, 47, 50  
 Nusra 36

## P

Pacific Place 177  
 Padang 88  
 Pandeglang 88, 137, 138, 153  
 Panggabean 85  
 Papua 35, 36, 59, 85, 94, 190  
 Parigi Moutong 137  
 Park 26  
 Pasa-man Barat 137  
 Pasuruan 51  
 Pattrick J. Deneen 142  
 Perancis 28, 30  
 Permia 130  
 Pesisir Ujung Kulon 116  
 Piagam Jakarta 16  
 Pohuwato 137  
 Polewali Mandar 137  
 Pontianak 87  
 Poso 17, 40, 84, 87, 88, 93, 96, 191,  
 203  
 Price 131  
 Pulau Papua 33  
 Puncak Jaya 137  
 Putra 162

## Q

Queensland 129

## R

Rahardjo 39, 168  
 Ralph Grillo 27  
 Ralph Linton 25  
 Rehman 58  
 Retnowati 145

Ripley 123  
Robert Redfield 25  
Rosmaya Hadi 66  
Roxane 80  
Royal Institution di Landon 6  
Ruben 177  
Ruben Hattari 176

## S

Sambas 87, 96  
Sampang 88, 137, 138  
Sampit 40, 61, 85, 96, 191, 203  
Sampit, Kalimantan Tengah 17  
Sandi 164  
Scott 115  
Sekar Purbarini 141  
Seluma 138  
Serang 116  
Seruyan 137  
Shachar 31  
Shmuel Eisenstadt 70  
Sidney Tarrow 76  
Sigi 137  
Sintang 137  
Situbondo 137, 138, 186, 187  
Soeharto 89  
Solok Selatan 137  
Sorong Selatan 137  
Sulawesi Selatan 35, 94, 96  
Sulawesi Tengah 17, 84, 87, 94, 102  
Sulut 36  
Sumatra 35  
Sumatra Utara 36, 75, 94  
Sumbawa 137, 138  
Sumbawa Barat 137  
Suni 104  
Sunyoto Usman 181  
Supardi Suparlan 204

Surakarta 85  
Surya Paloh 158  
Susilawati 129  
Susilo Bambang Yudhoyono 101  
Syafi'i 177  
Syafi Maarif 21  
Syiah 88, 96

## T

Tadjoeddin 85  
Tanjungbalai 173  
Tengger 51, 52, 53  
Ternate 86  
Thaniago 163  
Tim Curry 9  
Timor Tengah Selatan 137  
Timor Timur 85, 86  
Tionghoa 40, 85  
Tjahjo 173  
Tolikara 173  
Tolitoli 137  
Tosari 51, 52  
Tuban 50  
Turen 148

## U

Uganda 202  
Ukiwo 195  
Usman 182, 187

## V

Varshney 85

## W

Wahdah Islamiyah 89  
Weber 180, 181  
Weingrod 123  
Woodward 49

**Y**

Yahudi 104

Yinger 5

Yogyakarta 89

Yuli Andriansyah 199

**Z**

Zamroni 141, 151

Ziauddin Zardar 98

## TENTANG PENULIS

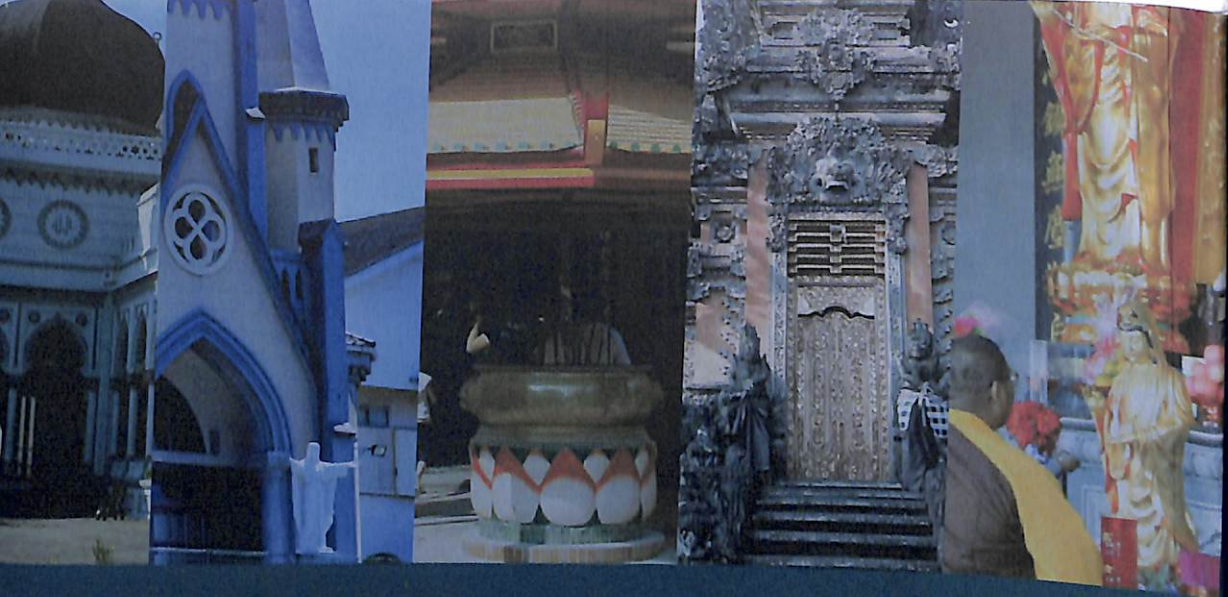
Musafir Pababari lahir di Makassar, 17 Juli 1956. Ia memulai pendidikan dasarnya di Sekolah Rakyat di Sengkang, tanah nenek moyangnya. Hanya berjalan 4 tahun, ia akhirnya ikut kedua orang tuanya yang merantau ke Makassar, dan lulus di SD Aisiyah.

Diharapkan menjadi ulama di kemudian hari, orang tuanya, Pababari Pangeran dan A. Wettoweng, memasukkannya di Madrasah Muallimin hingga tingkat Ulya'. Belum puas dengan ilmu agama yang diperolehnya, ia kemudian melanjutkan studinya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, jurusan Perbandingan Agama (1976-1982). Di bawah asuhan Mukti Ali, terbukalah cakrawala pemahaman keagamaannya yang inklusif.

Merasa harus menambah ilmunya setelah puluhan tahun sibuk dengan rutinitasnya sebagai dosen dan bendahara Kopertais, suami Siti Khadijah Rasyid ini pun memutuskan melanjutkan studi S2 dan S3-nya di jurusan Sosiologi Universitas Hasanuddin. Fokusnya risetnya pun adalah Sosiologi Agama, disiplin yang kelak mengantarnya menjadi guru besar dan bahkan selanjutnya menginspirasi mendirikan jurusan ini di bawah payung Fakultas Ushuluddin dan Filsafat.

Karier strukturalnya di UIN Alauddin Makassar pun terbilang paripurna. Sejumlah jabatan pernah didudukinya, mulai dari Sekretaris Jurusan, Wakil Dekan, Dekan, wakil Rektor hingga menjadi Rektor. Tidak mengherankan jika melalui sentuhan tangan dinginnya ia mampu mengantar kampus Islam terbesar di Indonesia Timur ini memperoleh status akreditasi A.





Buku ini hadir untuk mencoba menyajikan berbagai analisa mengenai wacana dan praktik "katup pengaman sosial" di tengah masyarakat dari berbagai tinjauan, khususnya terhadap atau dalam masyarakat di Indonesia. Adapun materi di buku ini tidak saja diambil dari sumber pustaka yang ada saja, tetapi juga berdasarkan pengalaman penulis dan rekan-rekan serta pengalaman para pakar di bidang sosiologi. Ada harapan besar bahwa kajian dalam buku ini mungkin akan berguna untuk meramalkan wacana "perdamaian" yang menjadi cita-cita umat manusia, terutama masyarakat agamis, yang faktanya selalu dihadapkan pada tantangan untuk benar-benar mewujudkannya hingga tataran praksis di kehidupan sehari-hari. Proses ini tentu cukup berat dan selalu menarik untuk diperbaharui terus-menerus, lebih karena persoalan relasi-relasi sosial yang berlangsung di tengah keadaan heterogenitas yang ada, selalu saja melahirkan dinamika-dinamika dan polarisasi-polarisasi baru, yang membawa perubahan-perubahan, yang kadang kala berakibat positif, kadang kala juga negatif.

Info dan pemesanan buku-buku Penerbit Ombak



0821-3766-6614



Penerbit OmbakTiga



Marketing\_Ombak



**PENERBIT OMBAK**  
Perumahan Nogotirto III,  
Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55599  
Tlp. 085105019945 / 082221483637;  
Email: redaksiombak@yahoo.co.id  
www.penerbitombak.com

